سلسلة الأعمال التأسيسية

JOSEPH SCHACHT



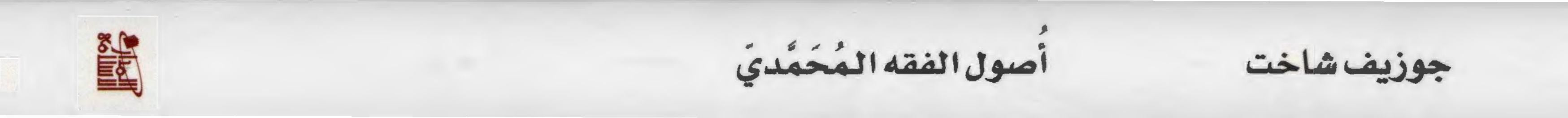
# أُصول الفقه المُحَمَّديّ

جوزيف شاخت

ترجمــة: رياض الميلادي - وسيم كمّون

مراجعة: د. عبد المجيد الشرفي




جوزيف شاخت
أُصول الفقه المُحَمَّديّ



# أُصول الفقه المُحَمَّديّ *

ما مِن شكٍّ في أنّ أعمالَ جوزيف شاخت عمومًا وأثَرَهُ الأهَمّ أصول الفقهِ المُحَمَّديّ خصوصًا تبقى، على الرّغم من مُضيِّ زَمَنٍ على كتابتها، من الآثارِ المَرجعيّة في دراسات المُستشرقينَ الجادّينَ وكذلك في بُحوث المُسلمينَ المُنفتحين على مَناهج النّقد التّاريخيّ الرّاغبينَ في دراسةِ النُّصوص الدّينيّة دراسةً تَثَبُّتيّة. بيدَ أنّ عَدَّها أعمالًا مَرجعيّةً لا يَعني أنّنا نُوافقُ صاحبَها في كلّ مُقرَّراته واجتهاداته فيها، بل لا يَعني سوى أنّها، شأنُها شأنُ غيرِها من الآثار المُهِمّة، تُستحضَرُ لتُؤكِّدَ نتائجُها حينًا أو لتُصَوَّبَ وتُعدَّلَ، بل لتُفنَّدَ، أحيانًا أُخرى، وهو ما نَقِفُ عليه بوُضوحٍ في أعمالِ بَعضِ أهمّ المُستشرقينَ المُعاصرينَ كنورمان كالدر وإريك شومان وهارالد موتسكي وغيرهم، مثلما نَقِفُ عليه في أعمالِ عددٍ من مُفكّري العَرَب المُستنيرينَ كرضوان السّيّد ومحمّد أركون ووائل حلّاق وغيرهم.

لذلكَ، تَظَلُّ ترجمةُ آثارِ شاخت ونَشرُها أمرًا حَيَوِيًا لا في مُستوى الاطّلاعِ على قراءةٍ للفكر الإسلاميّ من خارج دائرَةِ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة فحَسبُ، بَل كذلكَ في مُستوى الوُقوفِ على تطوُّرِ تعامُلِ الفكر الاستشراقيّ مع الثّقافة الإسلاميّة ولا سيّما نُصوصَ الحَديث النّبويّ. ولَعَلّ اجتهاداتِ شاخت تُمثّلُ حَلقةً مُهِمّةً من حَلقاتِ هذا الفكرِ الاستشراقيّ، بِصَرفِ النّظَرِ عن مَدى مُوافَقَتِنا أو مُخالَفَتِنا لَها.

موضوع الكتاب دراسات إسلامية


ISBN 978-9959-29-499-9




موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

أُصول الفقه المُحَمَّدِيّ



جوزيف شاخت

# أُصول الفقه المُحَمَّدِيّ

ترجمة

رياض الميلادي

وسيـم كمّـون

مراجعـة

الدكتور عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

Original Title:
**The Origins of Muhammadan Jurisprudence**
by **Joseph Schacht**


نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 1950



**الطبعة الأولى**
آذار/مارس 2018

**أُصول الفقه المُحَمَّدِيّ**
**ترجمة** رياض الميلادي - وسيم كمّون
**موضوع الكتاب** دراسات إسلامية
**الحجم** 17 × 24 سم
**تصميم الغلاف** دار المدار الإسلامي
**التجليد** برش مع ردّه

**ردمك ISBN** 978-9959-29-499-9
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
**رقم الإيداع المحلي** 2009/357

**دار المدار الإسلامي**
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
**هاتف** 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
**ص.ب.** 14/6703 بيروت ـ لبنان
**بريـد إلكتروني** szrekany@inco.com.lb
**الموقع الإلكتروني** www.oeabooks.com



**توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا** دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
**هاتف** 04 03 75 1 961 +/بريـد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

**توزيع داخل ليبيا** شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
**هاتف وفـاكس** 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
**بريد إلكتروني** **oeabooks@yahoo.com**

# مُقدّمة المترجمَيْن

ليس من الهيّن أن يُقْدِمَ المرء على ترجمة كتاب وتقديمه، والحال أنّه أَثَرٌ مثّل لصاحبه أُطروحة حياته بامتياز، ولعلّنا لا نُبالغ البتّة إذ نَعُدُّ كتاب جوزيف شاخت *Origins of Mohammaden Jurisprudence* **أُصول الفقه المُحَمَّدِيّ** عُصارة رؤية المستشرق للفِقه الإسلامي في أُصوله ونشأته وتطوّره؛ والرأي عندنا أنّ اهتمام هذا الكاتب بالبحث في تاريخ الحديث النبوي ونقده لمفهوم السُّنَّة، إنّما يُضارع ما صنّفه أساتذته نولدكه وبرغشتراسر وشڤاللي في تاريخ القرآن. ثمّ إنّه من نافلة القول أن يُذكر أنّ شاخت قد استفاد أيّما استفادة من دراسات أسلافه من المستشرقين من أمثال غولدزيهر ومارغليوث وكايتاني وغيرهم، دون أن يمنعه ذلك طبعاً من أن يختطّ لنفسه منهجاً مُختلفاً ينسجم مع موضوع بحثه وخبرته الطويلة.

وحقيق بالباحث اليوم أن يطرح هذا السّؤال: ما الذي بقي من مُقاربات شاخت وأفكاره بعد مُضيّ نحو نصف قرن على ظهور تأليفه؟ ثم ما الذي يُسَوِّغ ترجمة أعماله بعد هذه المدة من الزمن؟

إنّ الدّارس لأُصول الفِقه وللفِقه الإسلامي خاصّةً ذلك الدّارس الذي انفتحت بحوثه على ما يكتبه العلماء والباحثون الغربيّون في شأن العلوم الإسلاميّة، يقف دون شك عند دراسات جوزيف شاخت وقوفَ من اقتنع بأنّه إزاء باحث أمضى عقوداً طويلة في دراسة الفِقه الإسلامي، وانشغل به انشغالاً يكشف عن دراية واسعة بالمصادر ومعرفة جيّدة بما تحمله أُمّهات مُصنّفات الفِقه وغيره من العلوم الإسلامية؛ يقول أمين الخولي: «وكاتب مادة 'أُصول' **بدائرة المعارف الإسلاميّة** عالِمٌ أقام في مصر، قلب الشرق دهراً يغدو ويروح بين أهل العربيّة وأصحاب تفسير القرآن ودارسي الأدب، فتهيّأ له من سُبُل العلم بذلك ما

عزّ على غيره»[1]. وليست هذه الشهادة التي جاءت على لسان شيخ أزهري ـ وإن كان من المُجدّدين المُستنيرين ـ شهادة مجانيّة يُمكن المرور عليها مرّاً سريعاً، ولا سيَّما أنها جاءت في زمن كان فيه العُلماء المسلمون القائمون على الفِقه وسائر العلوم المرتبطة بالنّص التأسيسي، يُروّجون مقُولة أثيرة لديهم ترى أنّ «أهل مكّة أدرى بشِعابها»، وغايتها إقصاء الآخر أو تهميشه على نحو مبدئيّ قبل اختبار أفكاره والنّظر في مُقارباته.

ونحن إنْ كُنّا نتفق مع شاخت في طائفة من أفكاره ونختلف معه في بعضها الآخر، فما اختلافنا إلّا من قبيل ذاك الذي يُبيحه الدرس العلمي الباحث عن الحقيقة من داخل الإطار المعرفي الذي تنتمي إليه العلوم موضوع الدّرس، فضلاً عمّا تُتيحه مناهج البحث الحديثة من آليّات. وقد عبّر بعض الدّارسين عن إعجابهم الواضح بالروح النقديّة فيما يكتبه هذا المستشرق دون أن يُخفوا اختلافهم الجذريّ معه في بعض التفاصيل. أمّا مناهج البحث، فقد مكّنت الدراسات الحديثة من تجاوز الرُّؤى الوُثوقيّة التي ظلّت تعمل داخل بِنى مُغلقة. يقول الشيخ الخولي: «إنّ أنفس ما يقتبس عن الغرب في الدّراسات الشرقيّة والإسلاميّة، إنّما هو أساليب البحث العلمي وطرائق النقد الدّقيق الحرّ المُنتظم»[2]. ويبدو أنّ شاخت قد تهيّأ له فضلاً عن المنهج الجديد في التناول، معرفة واسعة بمادّة موضوعه.

بَيْدَ أنّ المُطّلع على ردود الباحثين المسلمين يفهم بسرعة ما أثار حفيظتهم في مُقاربات شاخت؛ إذ مثّلت في تقديرهم عبثاً بمُستند مهمّ من مُستندات تفكيرهم، نظراً إلى ما ترقى إليه السُّنَّة النبويَّة من منزلة وما تحتلّه من أهميّة في الفكر الإسلاميّ عقيدةً وتشريعاً. ولكن مهما تكن قيمة الرؤية النقديّة للسُّنّة والأحاديث النبويَّة، تلك الرّؤية الآخذة بطَرَف من المنهج التاريخي المعتمد على المُقارنة والبحث في المتون ومُطابقتها بالتاريخ وعدم الاكتفاء بنقد الأسانيد، ومهما يكن احترازنا على هذه المواقف، فإنّ مُقارنتها بالرّؤية الوثوقيّة التقليديّة المُطمئنة اطمئناناً كاملاً لِما وصل إلينا من أحاديث تُنسب إلى الرسول وتسلِّم

---

(1) **دائرة المعارف الإسلاميّة** (بالعربيّة)، مادّة «أصول»، حرّرها جوزف شاخت وترجمها وعلّق عليها الشيخ أمين الخولي، ج3، ص827، الإحالة رقم1.

(2) المرجع السّابق، الجزء نفسه والصفحة نفسها.

بذلك تمام التسليم، تُؤكّد الحاجة المستمرّة إلى عمل علمي دقيق يلتزم بالموضوعيّة والحياد، ويأخذ بعين الاعتبار طبعاً الحقيقة التاريخيّة التي لا يشكّ فيها إلّا المُكابرون، وهي أنّ السُّنَّة كانت عبر التاريخ فضاء للانتحال والوضع على نحو واسع لأسباب تاريخيّة وسياسيّة ودينيّة معروفة. وكانت أعمال شاخت ـ مهما يكن اتفاقنا أو اختلافنا معه في النتائج ـ ناجحة في تحفيز هِمَم الباحثين، وفي دفعهم إلى إعادة النظر في مُقوّم أساسيّ من مُقوّمات الفكر الإسلاميّ قديماً وحديثاً.

ثم إنّ التّصنيف في السيرة النبويَّة في العصور الحديثة إنْ اعتُمد مدخلاً عند بعض المستشرقين إلى الطعن في شخصيّة الرسول محمّد، فإنّ الكتابة في تاريخ التشريع الإسلاميّ مثّلت هي أيضاً عند بعض الدّارسين سبيلاً من سُبُل التشكيك في قيمة الرّسالة الإسلاميّة عقيدة وتشريعاً؛ وذلك إمّا بِعَدِّها بصورة من الصّور إعادة لما جاء في العهدَيْن القديم والجديد، وإمّا على أساس أنّها استمدّت مبادئها ومُقوّماتها من الشرائع التي سبقتها وجاورتها جغرافيّاً وثقافيّاً.

ومن هنا، كان النقد يُوجَّه عنيفاً إلى كلّ من حاول تقديم قراءة جديدة في تاريخ التشريع الإسلامي تنظيراً وممارسة، ولا سيّما تلك الدراسات التي تبحث عن جذور للفِقه في غير تُربة الإسلام؛ وقد كانت دراسات شاخت تسعى إلى إثبات هذه الصّلة الوثيقة بين الأحكام الفِقهيّة الإسلاميّة والشرائع والقوانين التي كانت تسود المنطقة قبل ظهور الإسلام، ولذلك عمد الدّارس في مواطن كثيرة إلى إثبات المصطلحات القانونية باللّاتينيّة أمام ما يُرادفها من مبادئ فِقهيّة إسلامية تذكيراً بهذه العلاقة وتعميقاً لهذا المعنى، وهو ما أزعج عدداً من الدّارسين المُعاصرين، ذلك أنّ هذه المُقاربة التي يقترحها المستشرق يكتنفها بُعْدٌ حضاريٌّ مُضَمَّنٌ هو ضَرْبٌ من «المسكوت عنه» أو هو موقف ضمني، مفاده أنّ الإسلام والمسلمين كانوا وما زالوا في حاجة إلى «الآخر» في تأسيس علومهم وبناء حضارتهم[3].

---

(3) يُعَدُّ وائل حلّاق من أفضل من قدّم نُقوداً دقيقة في هذا الاتجاه، وقد دفعه ذلك إلى مراجعة عدد من المُسلّمات الرئيسة التي أسّس شاخت عليها أُطروحاته في التأريخ للفِقه الإسلاميّ. للتوسّع في ذلك، راجع على سبيل المثال: مُقدّمته للترجمة العربيّة لكتابه **نشأة الفِقه الإسلامي وتطوّره**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، فضلاً عن متن الكتاب؛ وراجع كذلك مقالته الجيّدة، «هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع =

إنّ هذه الرّؤية الغارقة في أيديولوجيا المركزيّة الغربيّة الحاضرة عند عدد من المستشرقين لم تكن، في تقديرنا، قُطب الرَّحى أو الغاية المُقدَّمة عند جوزيف شاخت، ولم نقف في حدود ما اطَّلعنا عليه من كتاباته على مُلاحظات تُبرز انتقاصاً للإسلام مُعتقداً أو شريعة.

وإذا كانت مواقف بعض المؤرّخين للتشريع الإسلاميّ تُنكر حقيقة المُؤثِّرات الأجنبيّة في الفِقه الإسلاميّ إنكاراً تامّاً، فإنّ ما أثبتته النظرة المُقارنة بما يزول معه كلّ شكّ هو هذا التأثُّر المُتبادل بين الثقافات؛ فالإسلام وإن جاء بمبادئ جديدة وأُسس تنسجم مع رؤيته إلى الكون، فإنّه قد احتفظ ببعض الأعراف والمُمارسات التي تضرب جذورها فيما قبل ظهور الإسلام فأضفى عليها رِداء إسلاميّاً ليجعلها تنسجم مع روح الدّين الجديد، مثلما استفاد من القوانين والشّرائع التي سبقت ظهوره وكانت تحتكم إليها المنطقة برُمّتها. ثم إنّ الجزيرة العربيّة مِهاد الإسلام لم تكن فضاء معزولاً عن ثقافة العالم الذي يحيط بها، ولم تكن منطقة مُحصّنة ضدّ التأثر بالحضارات المُجاورة لها والتأثير فيها، بل كانت أرضاً مُنفتحة لا بحكم التجارة وانتشار الكتب السماوية فيها فحَسْب، وإنّما أيضاً بحكم اتّساع أرض الإسلام بفضل الفتوحات.

وهكذا، فالجدل الذي أثارته مصنّفات هذا المستشرق الكبير وما زالت تُثيره، إنّما يُسَوِّغ ترجمتها وتقريبها للقارئ العربي. وحَسْبنا أن نستشهد في الخاتمة بما قاله فخر الدين الرازي مع مُراعاة انتقالنا من ثقافة المُشافهة إلى ثقافة المكتوب: «إنّ من أدّى تمام معنى الرّجل، فإنّه يُوصف بأنّه أدّى كما سمع، وإن اختلفت الألفاظ، وهكذا الشاهد والتّرجمان يقع عليهما الوصف بأنّهما أدّيا كما سمعا، وإن كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود عليه، ولغة المترجم غير لغة المترجَم عنه»[4]. ولئن كان الرازي يذكر كلامه هذا في سياق اهتمامه بجواز نقل الخبر بالمعنى، لقد حرصنا في عملنا هذا ـ ما استطعنا ـ على نقل المعنى بصورة حرفيّة أو تكاد.

---

= الإسلاميّ»، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد 52/ 2007، ص319-352، ترجمة رياض الميلادي.

(4) الرّازي، **المحصول**، جIII، ص1067.

# توطئة

يُعْنى هذا الكتاب بأُصول الفِقه المحمدي، وستتوافرُ لنا مُناسبات عديدة فيه لاستعراض أمثلة من الشريعة المحمدية تلك التي تُمثّل موضوع الفِقه الإسلامي ومادّته. لذلك، فإنّ تاريخ الأحكام الفِقهيَّة في الإسلام والعلاقة بين الجانب النظري للتفكير الفِقهي والجانب التطبيقيّ الفعليّ له، يقعان خارج مجال البحث الذي نحن بصدده.

إنّ الشّريعة الإسلاميّة المقدّسة منظومة كاملة تحتوي الفرائض الدينيّة أكثر منها نظاماً فِقهيّاً محضاً، فهي تتضمّن في المستوى نفسه أحكاماً تخصّ العبادة والشعائر الدينية وقواعد سياسية وفِقهيَّة بالمعنى الضيّق للمصطلح؛ ولذلك سنعمد قدر الإمكان في انتقائنا للأمثلة إلى المجال الفِقهيّ بالمعنى الدّقيق للكلمة. ولا يرجع اعتماد هذا المنهج إلى أسباب عمليّة فحَسْب، وإنّما يرجع أيضاً إلى مشروعيّته التاريخيّة، إذ إنَّ جوهر الفِقه في مرحلة الإسلام المُبكّرة لم يكن يُستنبط بالأساس من القرآن أو من غيره من المصادر الإسلاميّة الصرفة، بل كان الفِقه خارج إطار الدين إلى حدّ كبير ولم يُدرج بعدُ في منظومة الفرائض الدينيّة على نحو كامل، في حين كان يحتفظ بجزء من خصائصه المميّزة. وعلى الرَّغم من هذا، فلا يُمكن الفصل بين هذه المسائل فصلاً واضحاً؛ لذلك فكلّما استعملنا عبارة الشريعة المحمدية، فإنّنا نقصد بها كل الموضوعات التي تندرج ضمن الشريعة الإسلاميّة المقدّسة.

إنّني أُدرك تمام الإدراك وجوب الثناء على الجيل الأخير من أعلام الدراسات الإسلاميّة؛ فعلى الرَّغم من نُدرة ذكر اسم سنوك هورغرونيه (Snouck Hurgronje) في هذا الكتاب، إنّنا الآن مَدينون له بفهم طبيعة الشريعة المحمدية. كما أنّنا سنجد الفرصة لنستشهد بمقُولات غولدزيهر (Goldziher) في عددٍ من المُناسبات، إلّا أنّني أرجو ألّا يُعَدّ هذا الكتاب مُجرّد مُواصلة هامشيّة لا قيمة لها للدّراسات التي وضع أُسسها بنفسه. وكان مارغليوث (Margoliouth) أوّل من

سبقني من الدّارسين، بل أهمّهم ممّن أَوْلى أعمال الشافعي المطبوعة حديثاً في ذلك الوقت عنايةً خاصةً. فعند مُراجعة المجال الذي نحن بصدد دراسة تفاصيله، كانت ملاحظات مارغليوث الأقرب إلى ما وصلنا إليه من حيث المقارنة العامّة للمصادر ومن حيث عدّة تفاصيل مهمّة أُخرى. وعلى الرَّغم من أنّ كتابات لامنس (Lammens) نادراً ما تُلامس الشريعة والفِقه المحمدي بصورة مباشرة، فإنّه يتعيّن علينا ذكره في توطئة كتاب يهتمّ إلى حدّ كبير بتقويم تاريخي للأحاديث النبويّة. فدراستي للأحاديث النبويّة جعلتني أُكنّ تقديراً له وإعجاباً برؤيته النقدية العميقة ما لم ينشغل بالتعبير عن حنقه وحماسته المُفرطة (*ira et studium*). أما فيما يخصّ هذا الجيل، فقد ضبط برغشتراسر (Bergsträsser) بنظرته الثاقبة أهمّ الإشكاليات التي تطرحها المرحلة التأسيسيّة للشّريعة المحمدية، كما حاول تقديم حلول لها. وعلى الرَّغم من أنّ النتائج التي توصّلنا إليها قد تختلف نسبيّاً عمّا قد كان يُتوقّع، فإنّه يتعيّن علينا الوفاء لذكرى أُستاذنا الرّاحل الذي أشرف على خطواتنا الأولى في دراسة الفِقه المحمدي.

لقد أسهمت كُلّ دراساتي السّابقة في الفِقه المحمدي بطريقة ما في تأليف هذا العمل، إلّا أنّني عندما عقدتُ العزم على كتابته حرمتني السّلطات المصرية سنة 1939 من العودة إلى عملي وبيتي في القاهرة، ممّا حال دون استعمال مكتبتي في وقت كنت في أمسّ الحاجة إليها. وأشعر بالأسف خصوصاً لِما ترتّب على ذلك من حرماني من الاستنارة بكتاب **الحُجَج** للشيباني، وكتاب **السُّنن** للشّافعيّ، وكتاب **الدِّيَات** لأبي عاصم النبيل، و**المُنتقى من أخبار الأصمعي**، وكذلك المصادر التي استنرتُ بها في مراحل مختلفة من الإعداد لتحقيق **تاريخ القضاة** لوكيع، وكتاب **الأصل** للشيباني، وكتاب **المسائل** لابن حنبل. وقد تمكّنتُ على الرَّغم من هذا العائق من استعمال كُلّ النّصوص الأساسيّة، وأنا مَدين بذلك خاصّة للمتحف البريطاني ولمعهد غريفيث (Griffith Institute) بأُكسفورد، ولِما حظيتُ به من تقدير ومُساعدة لا حدود لهما من لَدُن العاملين في هاتين المؤسّستين.

وأودّ أن أُعبّر عن امتناني العميق لإدارة جامعة سانت جون (St. John's College) بأُكسفورد، وإلى السيد ك. سيسم (K. Sisam) الكاتب الأسبق لمُمثّلي دار كلارندن للنشر لِما أَبْدَوْه من اهتمام كبير بدراساتي بوجه عام وبهذا الكتاب بوجه خاص، ولِما قدّموه لي من مُساعدة. وقد تابع الأستاذ ف. دي زولاتا

(F. de Zulueta) دراساتي للشريعة والفِقه المحمدي مُبدياً عنايته واهتمامه منذ أن تلقّينا دعوة منه ومن الراحل هـ.كنتورويتش (H. Kantorowicz) للإسهام في مشروع إعداد كتــاب **تاريخ أُكسفورد لعلم القانون** *Oxford History of Legal Science* الذي لم يرَ النور للأسف. وأنا مُمتنّ أيضاً للدّكتور د. دوب (D. Daube) من جامعة غنفل وكايس (Gonville and Caius College) في كامبريدج الذي تفضّل بإنارة سبيلنا فيما يتعلّق بعدد من النقاط التي تخصّ القانون الرّوماني، وللدّكتور س. وينستوك (S. Weinstock) من أكسفورد لِما أبداه من استعداد كبير لترجمة مقال من اللّغة المجريّة لغولدزيهر (Goldziher). وكان من الصّعب إتمام هذا الكتاب دون ما لقيناه من تشجيع ومساعدة لا مُتناهيين من لَدُن الأستاذ هـ. أ. ر. جيب (H. A. R. Gibb). وأودّ في النهاية أن أشكر زوجتي لمساعدتها الفعّالة حقاً في إعداد مخطوط هذا الكتاب، وأرفع هذا العمل إليها هديّة بسيطة عنوان ما يجمعنا من مودّة (δόσις ὀλὶγη Τε φὶλη Τε).

وليس بوُسعي أن أقول للقارئ أفضل ممّا جاء على لسان الشّافعيّ [طبعة شاكر (ص 431)] (**الرّسالة**، ص59) حيث يقول: «وغاب عنّي بعض كتبي، وتحقّقتُ بما يعرفه أهل العلم ممّا حفظت، فاختصرتُ خوف طول الكتاب، فأتيتُ ببعض ما فيه الكِفاية، من غير تَقَصٍّ».

**جوزيف شاخت**

**أبريل/نيسان 1948**



# القسم الأوّل

# تطوّر أُصول الفِقه

## 1. علم أُصول الفِقه المحمدي التقليدي. وظيفة الأحاديث النبويّة

يذهب علم أُصول الفِقه المحمدي التقليدي، كما طوّره فُقهاء الشريعة إلى أنّ مُجمل النظام الفِقهيّ يقوم على أربعة أُصول أو مصادر هي: القرآن والسُّنَّة النبويّة، أي سلوك الرّسول النَّموذجيّ، وإجماع الأُمّة ومنهج القياس[1]. وقد ابتكر الشّافعيّ أُسس هذه النظريّة. ويهتمّ القسم الأوّل من هذا الكتاب الذي يعتني بتطوّر النظرية الفِقهيَّة بدراسة ما أنجزه الشّافعيّ[2]. ويرتبط دور الشّافعيّ في بناء الاجتهاد اصطلاحياً ارتباطاً وثيقاً بإسهامه الفعلي في دراسة الفِقه المحمدي: فقد أدرك الفِقه على يدي الشّافعيّ درجة غير مسبوقة من الكفاية والإتقان لم يتمكّن أحد بعده من بلوغها أو تجاوزها. ويُخصّص القسم الرّابع من هذا الكتاب إذن لدراسة الاجتهاد اصطلاحياً عند الشّافعيّ ومن سبقه. أمّا القسم الثاني، فإنّه ينطلق من النتائج التي يُمكن التوصّل إليها عبر رؤية الشّافعيّ لثاني أُصول الشريعة، وهو سُنَّة الرّسول كما جاءت في الأحاديث النبويّة. ويسعى إلى بَلْورة طريقة يُمكن من

---

(1) انظر: سنوك هورغرونيه (Snouck Hurgronje) *Verspr.Geschr*، جII، ص286-315: (1898) *Le droit musulman*؛ مارغليوث (Margoliouth) *The Early Development of Mohammedanism*، ص65 وما يليها من صفحات؛ وشاخت (Schacht) في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، جIV، فصل «أصول» (*E.I.* IV, sv.Usul).

(2) حول الشّافعيّ، انظر: برغشتراسر (Bergsträsser) في *Islam*، جXIV، ص76 وما بعدها؛ وهافنينغ (Heffening) في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، *E.I.* IV. SV.

خلالها استعمال هذه الأحاديث النبويّة لمُتابعة تطوّر النظرية الفِقهيَّة مرحلة بعد أُخرى من خلال الفترة التي سبقت الشّافعيّ بكلّ ما يكتنفها من غموض كبير ما زال مُتواصلاً. وسنُدرك من خلال النتائج التي سنصل إليها على هذا النّحو، أنّ مُنطلق الفِقه الإسلامي يكمن في المُمارسة التي حدثت في أواخر العصر الأُمويّ. وبذلك، يُحاول القسم الثالث من هذا الكتاب متابعة انتقال التفكير الفِقهيّ من نشأته إلى حدود بدايات عصر التدوين.

وعلى الرَّغم من أنّ الشّافعيّ وضع أُسس علم أُصول الفِقه المحمدي التقليدي، لم يُدلِ بالقول الفصل فيما يتعلّق بالإجماع أو القياس. فالقياس كان آخر الأُصول الأربعة التي حظيت بالقبول الصريح، وحتى بعد مُضيّ زمن الشّافعيّ فقد كان على القياس أن يتغلب على مقاومة سلبية من جهة وعلى نفي تام له من جهة أخرى. وكان تاريخ هذه المراحل، محلّ دراسة غولدزيهر في أحد أعماله المهمّة التي تتضمّن أيضاً تحليلاً لإسهام الشّافعيّ في أُصول الفِقه[3]. أمّا فيما يخصّ الإجماع، فقد بيّن سنوك هورغرونيه أهمّ وظائفه بوصفها السَّند الأساسي لأُصول الفِقه والمذاهب الفِقهيَّة في شكلها النّهائي[4]، إذ يضمن الإجماع سلامة القرآن وتفسيره تفسيراً صحيحاً. كما يضمن النقل الأمين للسُّنَّة النبويّة والتوظيف المشروع للقياس ونتائجه. وهو يشمل باختصار كُلّ تفاصيل الفِقه بما في ذلك تلك الاختلافات المعروفة بين المذاهب المُتعدّدة. فكلّ ما يُقرّه الإجماع يُعَدّ صواباً، ولا يُمكن أن يُبْطَل بالاستناد إلى الأُصول الأُخرى. فهذه هي صورة العقيدة التقليديّة، إلّا أنّنا سنجد أنّ للإجماع دوراً أكثر تواضعاً لدى الشّافعيّ، بل من السّهل أن نلاحظ أنّ عنصر الإحالة إلى الماضي الذي يُمثّله علم أُصول الفِقه المحمدي التقليدي للإجماع، لا يكاد يتطابق مع حرية الفكر وصراع المواقف العنيف، شأن ما نُلاحظه في المرحلة التأسيسية للشريعة المحمدية التي ينتمي إليها الشّافعيّ.

(3) غولدزيهر (Godziher)، *Zâhiriten*، ص20 وما يليها من صفحات حول الشّافعيّ.

(4) *Versp. Geschr*، جII، مذكور سابقاً. وفي مواطن أُخرى؛ *Mohammedanism*، ص77-92.

وهكذا فكلّما تعلّق الأمر بالشّافعيّ وسابقيه ومُعاصريه، فإنّنا نقتصر على مصدرين ماديين معتَمَديْن، وهما القرآن والسُّنَّة. ويُمكن أن نُسلّم بأهميّة القرآن في الشريعة المحمدية وإن كان علينا أن نقيّد ذلك بالمرحلة القُدمى[5]. إلّا أنّ السُّنَّة تحتلّ عند الشّافعيّ مكانة شبيهة بالمكانة التي حازها الإجماع لاحقاً. فمن أهمّ النتائج التي يتوصّل إليها القسم الأوّل من هذا الكتاب، أنّ الشّافعيّ كان أوّل فقيه ضبط معنى السُّنَّة بوصفها السلوك النَّموذجي للنبيّ، على خلاف سابقيه الذين لم تكن السُّنَّة عندهم مُرتبطة به بالضّرورة، بل مثّلت سلوك الأُمّة النَّموذجيّ في الماضي. وهو ما مثّل «السُّنَّة الحيّة» بالتساوي مع العادات والمُمارسات المُتّفق عليها عُموماً. فأعمال النّبيّ دون سواه تُعَدُّ مصدراً عند الشّافعيّ الذي لا يقبل من حيث المبدأ إلّا الأحاديث المروية عن النّبيّ، على الرَّغم من أنّه يُبدي بعض التأثّر بالآراء الفِقهيَّة السّابقة له عند قَبوله آثار مروية عن صحابة النّبيّ وآراء تابعيهم، بل عند قَبوله أيضاً بعض المصادر التي ظهرت لاحقاً بوصفها أدلّة فرعيّة.

وفيما يتأكّد اعتماد سابقي الشّافعيّ ومعاصريه من ناحية أُخرى أحاديث مروية عن النّبيّ، فإنّهم يستعملون هذه الأحاديث بالتساوي مع آثار صحابة الرسول والتابعين ويُؤوّلونها في ضوء «سُننهم الحيّة»، بل يسمحون لهذه السُّنن الحيّة أن تُعوّض الأحاديث. وقد كان الاعتماد على آثار الصّحابة والتابعين القاعدة المعمول بها في الجيلين اللّذين سبقا الشّافعيّ، وكان اعتماد أحاديث النّبيّ نفسه استثناءً، فجعل الشّافعيّ من الاستثناء قاعدة. ويجب أن نستنتج من ذلك إذن، أنّ الآثار المروية عن الصحابة والتابعين إنّما كانت على وجه العُموم أسبق من الأحاديث المروية عن الرّسول نفسه.

لقد ذكرنا في الفقرات السّابقة الآثار المروية عن النّبيّ وغيره مَرّاتٍ عدّة، وهي لا تتماثل مع السُّنَّة، لكنها تُعدّ توثيقاً لها سواء تناولنا السُّنَّة كما يراها الشّافعيّ والنظرية التي تلت عصره، أي بوصفها تُمثّل السّلوك النَّموذجي للنّبيّ، أو بمعناها الأقدم بوصفها عمل الأُمّة الذي يجب التثبُّت منه بالعودة إلى المصادر القديمة. إنّ كلّ ما يُروى عن النّبيّ وغيره يأخذ شكل أحاديث مُفردة تكون عُموماً

(5) انظر لاحقاً، ص287 وما يليها من صفحات.

مُوجزة، على أن تكون كلّها مسبوقة بسلسلة من الرّواة (الإسناد) لضمان صحّتها[6]. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يجب أن يكون الإسناد مُتَّصِلاً، وينبغي أن ينتهي إلى راوٍ أوّل يشهد على صحّة الحديث سَمْعاً أو رُؤية، وأن يكون كُلّ الرّواة محلّ ثقة مُطلقة. ولطالما اقتصر تقويم الفقهاء للأحاديث على نقد شكليّ محض للإسناد بالطريقة التي أتينا على ذكرها.

إن الأحاديث المروية عن النبي خاصة، التي نجحت في تجاوز الاختبارات الصعبة نسبياً بالطريقة نفسها، في عدد من المصنفات، وعُدّت ستة منها مراجع معتمدة في مدوّنة التراث المحمدي السنّي. وتنحصر هذه الأعمال في مصنفات البخاري ومسلم، وأبي داود والتِّرمذي وابن مَاجَه والنَّسائيّ، في حين تعود مجاميع أُخرى معروفة سنتحدّث عنها لاحقاً إلى ابن حنبل والدّارمي والدارقطني والبيهقي. ويعكس هذا الاهتمام المُوجّه إلى أحاديث النّبيّ والإهمال الكامل تقريباً للآثار المروية عن الصّحابة دون ذكر أحاديث تابعيهم ومن تلاهم من الشيوخ، نجاح الشّافعي في تأكيده المُتواصل أنّ الأحاديث المنسوبة إلى النّبيّ هي التي تُعَدّ فعلاً مصدراً للتشريع.

لقد اتّفق عُموماً على أنّ نقد العُلماء للأحاديث غير كافٍ، بل إنّ المدوّنة الحديثية التقليدية تشتمل على عدد كبير من الأحاديث التي لا يُمكن عَدُّها صحيحة على الرَّغم مِمّا حذفه النقد من أحاديث موضوعة. وقد انتهت إلى الفشل كُلّ مُحاولات استخراج مادّة صحيحة من هذا الكم المملوء بالمُتناقضات بالاعتماد على ما يُسمّى بـ «الحدس التاريخي». ولم يُعبِّر غولدزيهر في أحد أعماله المُهمّة الأخرى[7] عن «تحفّظه التشكيكي» وحسب، حتى من الأحاديث المُدَوَّنة في المجاميع التقليدية (**الصّحاح**)[8]، بل بيَّن فضلاً عن ذلك أنّ الغالبية العظمى من أحاديث النّبيّ هي وثائق لا تعود إلى الزمن الذي تدّعي أنّها تنتمي

---

(6) يفتتح الإسناد دائماً بالمُحدّثين الأقلّ شأناً ويعود بالرواية إلى الماضي، ومثال ذلك: «يروي الشّافعيّ عن مالك عن نافع عن ابن عُمر أنّ النّبيّ. . .».

(7) غولدزيهر، *Muh. St*، جII، ص1-274، "Ueber die Entwickelung des Hadith"؛ انظر: ص5، التي تقدّم تصوّراً عامّاً لأُطروحته.

(8) أو بتعبير غولدزيهر في مبادئه، ص302: «إذا حكّمنا المعيار العلمي، فالنتيجة =

إليه، وإنّما تعود إلى المراحل المُتعاقبة من تطوّر الشريعة في القرون الأُولى للإسلام. وقد أصبح هذا الاكتشاف البارز حجر الأساس من كُلّ بحث جدّي يتناول بدايات الشّريعة والفِقه المحمدي[9]، على الرَّغم من أنّ بعض الكُتّاب المُتأخّرين كانوا يميلون إلى التقليل من شأنه في النّواحي التطبيقية، وذلك لرغبتهم الجامحة في التوصّل إلى نتائج إيجابيّة على الرَّغم من اتفاقهم من حيث المبدأ مع منهج غولدزيهر.

وهكذا تتّضح أهميّة الدّراسة النَّقدية للأحاديث النبويّة في بحثنا في أُصول الفِقه المحمدي؛ فهذا الكتاب سيقوم على تأكيد النتائج التي توصّل إليها غولدزيهر، وسيذهب إلى أبعد من هذه النتائج، وذلك باعتبار النواحي الآتية: أوّلاً، أنّ عدداً كبيراً من الأحاديث سواء في المجاميع التقليدية (**الصّحاح**) أو غيرها لم تنتشر إلّا بعد زمن الشّافعيّ. وثانياً، أنّ أوّل مجموعة مُهمّة الآثار المروية تعود إلى نحو منتصف القرن الثاني، على خلاف الآثار المروية عن الصّحابة وبعض المصادر الأُخرى المُتقدّمة نسبيّاً، وعلى خلاف السُّنَّة الحيّة للمذاهب الفِقهيَّة القديمة. وثالثاً، أنّ أحاديث الصّحابة والمصادر الأُخرى مرّت بمراحل التطوّر نفسها، وسيُنظَرُ فيها بالطريقة نفسها أي بوصفها أحاديث نبويّة. ورابعاً، أنّ دراسة الإسناد كثيراً ما تُمكّننا من ضبط تواريخ الأحاديث. وخامساً، وتُظهر الأسانيد ميلاً إلى أن تقوى بالرجوع إلى الوراء، وإلى أن تحظى بقدر أكبر من المصداقية إلى أن نصل إلى النبي. وسادساً، أن شهادة أحاديث الأفكام لا تعود إلا إلى نحو القرن الأول الهجري. وسابعاً، كان الاجتهاد الإسلاميّ في ذلك الوقت قد انبثق عن المُمارسات الإدارية والشعبيّة لأواخر العصر الأمويّ، كما يعكسه إلى الآن عدد من الآثار.

---

= التي سنصل إليها هي عدم إمكان عزو القليل جداً من هذه المجاميع المعتمدة إن أمكن عزو شيء منها -أصلاً- إلى المرحلة المبكرة التي تدّعي الانتماء اليها».

(9) سنوك (Snouck)، *Verspr. Geschr*، جII، ص315.

## 2. المذاهب الفِقهيَّة القديمة وموقف الشّافعيّ منها

يُعرف الشّافعيّ بأنّه مُؤسّس أحد المذاهب الفِقهيَّة الأربعة السنية التي لا تزال قائمة. ولم تكن له نيّة تأسيس هذا المذهب، يقول المُزَني، مُؤلّف أوّل مُدَوَّنة عن المذهب الشّافعيّ في بداية كتابه[10]: «اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشّافعيّ رحمه اللّه ومن معنى قوله، لأُقرّبه على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره». ويُخصّص الشّافعيّ جُزءاً كبيراً من كتاباته لمُناظرة خُصومه والردّ عليهم، لكنّه كان دائماً يسعى من وراء ذلك إلى حملهم على الإقرار بسُنَّة النّبيّ والاقتداء بها، وهو كثيراً ما يستهجن الاكتفاء بآراء البشر[11].

تَدين المذاهب الفِقهيَّة القديمة التي يعترض الشّافعيّ على آرائها ببعض الولاء الشخصيّ لشيخ من الشيوخ ومذهبه[12]؛ ويُحيل أبو يوسف، من بين غيره من العراقيّين، على أبي حنيفة بوصفه «الفقيه البارع»، ويُحيل الشّيبانيّ على أصحاب أبي حنيفة، كما يُحيل الشّافعيّ على أولئك «الذين يتّبعون مذهب أبي حنيفة» أو على «أصحابه» وينعته بـ «شيخهم»، وقد كان لأبي يوسف هو أيضاً أتباع. وأشدّ النصوص وُضوحاً في هذا المجال، هو الذي يُسلّم فيه أحد الخُصوم العراقيّين، وهو الشّيبانيّ على ما يبدو، بصحّة آراء الشّافعيّ، إلّا أنّ الشّافعيّ يستهجن ذلك قائلاً: إنّ خصمه على ما يعلم لم يتبنّ آراءه كما لم يتبنّ

---

(10) المزني، **المختصر**، جI، ص2.

(11) **الكتاب III**، 71، 148، (ص246)؛ **الكتاب IV**، ص250؛ **الكتاب VII**، ص274؛ **اختلاف الحديث**، ص148 وما يليها. ولم تكن كلمة «تقليد» إلى حدّ زمن الشّافعيّ تحمل الدلالة الاصطلاحيّة التي ستقترن بها لاحقاً على الرَّغم من أنّها كانت تُستعمل أحياناً للتعبير عن اتباع مذهب أحد الأئمّة. وقارن بما يَرِد في ص32 لاحقاً، الإحالة رقم 45، ص101 (حول **الكتاب III**، 65)، ص155 (حول **الأمّ**، **الكتاب IV**، ص253)، ص167، ص173، الإحالة رقم 439.

(12) يُقارن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، جII، ص479 وما بعدها، مُناصري المذاهب القديمة (أهل الاجتهاد) الذين يقبلون بالتقليد، ببعض أتباع الشّافعيّ (بعض أهل القياس) الذين يُعارضون التقليد؛ ويستنكر ابن حزم قَبول أتباع الشّافعيّ مبدأ التقليد، الذي كان أنصار المذاهب القديمة أوّل من استعمله. انظر كتابه: **الإحكام في أُصول الأحكام**، جII، ص120؛ وغولدزيهر *Zâhariten*، ص212.

ذلك أحد من الذين يتعالَوْن على غيرهم من الفقهاء، والمقصود بذلك أبا حنيفة على ما يبدو[13].

ويعتمد بعض أهل المدينة على مالك في علمهم بالأحاديث، ويَعُدُّون **مُوَطَّأه** كتابهم المعتمد «يُقدّمونه على كلّ المصادر الأُخرى» التي اعتادوا الأخذ بها. ويُمثّل هؤلاء «أتباع مالك» في حين يُمثّل هو «شيخهم»، إذ يَعُدُّون آراءه كما لو كانت تُمثّل الإجماع، وأنّه ليس هنالك إجماع في المدينة خلاف ما يذهب إليه مالك. لكن هؤلاء لا يُمثّلون إلّا جُزءاً من أهل المدينة، تماماً مثلما يُمثّل أتباع أبي حنيفة جُزءاً من أهل العراق.

ليس ما يُميّز المذاهب القديمة بعضها من بعضٍ هو الولاء الشخصيّ لشيخ من الشيوخ، ولا هو أيّ اختلاف أساسي في الآراء كما سنرى لاحقاً، وإنّما هو بكُلّ بساطة التوزيع الجغرافي لهذه المذاهب. ويُوضح الشّافعيّ هذه المسألة بكُلّ صراحة في قوله: «فما من بلاد المسلمين بلد إلّا وفيه علم قد صار أهله إلى اتّباع قول رجل من أهله في أكثر أقاويله»[14]. ثم يذكر الشّافعيّ أئمّة الفِقه الذين يُمثّلون مراجع محلّية في مكّة والبصرة والكوفة والشّام، ويُحيل في مكان آخر على أهل العراق وأهل المدينة وأهل البصرة وأهل الكوفة وعُلماء كُلّ مكان يوجد فيه علم بالأحاديث، وأهالي البلدان المُختلفة، ويذكر قوائم مُفصّلة لهؤلاء الشيوخ المحلّيين.

وتبرز إحدى هذه القوائم اختلاف الآراء والمذاهب في المناطق الجغرافيّة الكبرى. يقول الشّافعيّ: «فعلمنا أنّ من أهل مكّة من كان لا يكاد يُخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى بها الزنجي بن خالد فكان منهم من يُقدّمه في الفِقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كُلّ واحد من هذين يُضعفون الآخر ويتجاوزون القصد. وعلمتُ أنّ أهل المدينة كانوا يُقدّمون سعيد بن المُسيَّب ثمّ يتركون بعض قوله. ثمّ حدث في زماننا منهم مالك، كان كثير منهم من يُقدّمه، وغيره يُسرف عليه ويُضعف مذاهبه. وقد رأيت ابن أبي الزناد يُجاوز القصد في ذمّ مذاهبه، ورأيت المُغيرة وابن حازم والدراوردي يذهبون

(13) **الاختلاف**، ص122.

(14) **الكتاب** III، 148، (ص246).

من مذهبه، ورأيت من يذمّهم، ورأيت بالكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن أبي ليلى يذمّون مذاهب أبي يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمّون مذاهب ابن أبي ليلى وما خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثوريّ، وآخرين إلى قول الحسن بن صالح. وبلغني غير ما وصفتُ من البلدان شبيهٌ بما رأيت ممّا وصفتُ من تفرّق أهل البلدان. ورأيت المكّيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين، وبعض المُباينين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النّخعيّ. ثم لعلّ كُلّ صنف من هؤلاء قدّم صاحبه أن يُسرف في المُباينة بينه وبين من قدّموا عليه من أهل البلدان»[15].

ويُصرّ الشّافعيّ على أنّ صِيت هؤلاء الشيوخ إنّما يتباين فيما بينهم، وعلى أنّهم قلّما يتفقون على مسألة فِقهيَّة واحدة أو على أصل عام. وإذ ينفي الشّافعيّ هنا وجود اتفاق استدلالي حتى بين عدد من العُلماء البارزين في كل بلد، فإنّه لا يقصد في الوقت نفسه وجود اختلافات أساسية واضحة في النظرية الفِقهيَّة بين المذاهب المحلّية، فقد أدّى اعتمادهم جميعاً على «السُّنَّة الحيّة» بالتحديد وحرّية توظيفهم للرأي الشخصيّ، أو بعبارة أُخرى افتقارهم إلى ضوابط صارمة كتلك التي حدّدها الشّافعيّ دون سواه، إلى اختلافات شاسعة بينهم في فِقه الشريعة.

ولم يكن هناك إلى هذا الحدّ أيّ أثر للصّيت المُميّز للمدينة بوصفها «الدار الحقيقية للسُّنَّة»[16]، وهو صِيت لا يتلاءم مع قول الشّافعيّ المُوجز: «وبها [السُّنَّة النبويّة] نأخذ ويأخذ عامّة أهل العلم في جميع الأمصار بغير المدينة وأكابر أهل العلم»[17]، ولا يتلاءم أيضاً مع نقد الشّافعيّ اللاذع لأهل المدينة.

---

(15) الكتاب **IV**، ص257.

(16) ويظهر صِيت المدينة ضمنياً في الحديث الذي يُشيد بعالم المدينة (أوّلاً في كتاب ابن حنبل)، انظر لاحقاً: ص227، (ما تعلّق خاصّة بابن عُيَيْنَة). أمّا صراحة فيظهر صِيتها في أثر ابن قُتَيْبَة، ص332. وما زالت الأحاديث التي تُشيد بالمدينة في **المُوَطّأ**، ج**IV**، ص59 وما يليها وفي **مُوَطّأ** الشّيبانيّ، ص376، تسكت عن هذا الادّعاء خاصّة. ويهتمّ **الكتاب III**، 148 (ص242) بالسُّنَّة الحيّة لدى أهل المدينة [أو بعملهم] مقارنةً بالأحاديث النبويّة.

(17) **الكتاب III**، 41. وفي **الكتاب III**، 34 حيث يستشهد الشّافعيّ بقول: «جميع من عدا أهل المدينة من أهل مكّة والمشرق واليمن»، ضدّ قول أهل المدينة.

إنّ المناطق الجغرافية الكبرى الثلاث [لأقاليم] التي تبدو في النصوص القديمة، هي العراق والحجاز والشام. ويُوجد في العراق تقسيم آخر إلى مجموعتين: هما أهل الكوفة وأهل البصرة. وعلى الرَّغم من توافر عدد من المُناسبات التي تجد فيها إحالة على أهل البصرة[18]، لا يُعرف إلّا القليل من التفاصيل عن مذهبهم[19]. كما تقتصر معلوماتنا عن أهل العراق القُدامى على أهل الكوفة أساساً. أمّا في الحجاز، فنجد مركزين اثنين وهما المدينة ومكة[20]. وما وصَلَ إلينا عن المدينة هو دون شكّ أكثر تفصيلاً. وقلّما وجدنا إحالات على مذهب أهل الشام[21] على الرَّغم من أنّنا نجد توثيقاً صحيحاً لآراء أهمّ شيوخ المذهب، ونقصد به الأوزاعيّ أساساً.

لم ينشأ في مصر مذهب فِقهيّ خاصّ بها، إلّا أنّها كانت تحت تأثير المذاهب الأُخرى. فكان هناك أتباع للمذهب العراقي في مصر، غير أنّ أغلب العُلماء فيها كانوا ينتمون إلى مذهب أهل المدينة، وكانوا يُشكّلون فرعاً منه. ويُحيل الشّافعيّ عليهم في كتاباته اللّاحقة التي ألّفها في أثناء إقامته بمصر بنعتهم بـ «المصريين» أو بوصفهم «بعضاً من أهلنا»[22].

---

(18) انظر مثلاً: **الكتاب I**، 49 (انظر لاحقاً ص282)؛ **الكتاب III**، 143، 148 (ص222، حيث يناقش أحد البصريين)؛ **الكتاب VIII**، 11 (الشّيبانيّ ليس من أهل البصرة)؛ **الكتاب IX**، 22، **الاختلاف**، ص36، 62، 181، 264؛ **الرّسالة**، ص43 (305، في طبعة شاكر)، 62 (**قدماء أئمّة البصرة**)؛ ابن سعد، **الطبقات**، جVII، ص158، السطر15. وانظر أيضاً لاحقاً ص294.

(19) لم يكن خصم الشّافعيّ من العراقيّين، **الاختلاف**، ص337، قد اطّلع على آراء المُفتين بالبصرة.

(20) انظر مثلاً: **الكتاب III**، 15 (قارن كذلك، بـ**المُوَطَّأ**، جIII، ص183)، 26 (قارن بالزرقاني، **شرحه**، جI، ص263؛ ويبدو أنّه رأي وحديث مكّيان)، ص34، 53، 87 (عطاء وأتباعه)؛ **الاختلاف**، ص338 (نفس الأمر)؛ **الرّسالة**، ص62 (**شيوخ مكّة القدامى**)؛ **الأمّ**، جVI، ص185 (قارن، بـ **الكتاب III**، 57). وانظر كذلك لاحقاً ص320 وما بعدها.

(21) **الكتاب III**، 65 (الطبري، ص81)؛ **الكتاب VIII**، 11؛ **الرّسالة**، ص62؛ **أثر الشّيبانيّ**، ص37. يُخاطب الشّيبانيّ (**الكتاب VIII**، 1) المسلمين دون استثناء. وكلّ الحجازيين والعراقيّين أيضاً وكأنّ الشاميّين لا يُعتدّ بهم، وأمّا أبو يوسف (**الكتاب IX**، 1) فيضع الأوزاعيّ الشاميّ مع الحجازيين.

(22) **الكتاب III**، 148 (ص240)؛ **الاختلاف**، ص ص32 وما بعدها، 91 وما يليها، =

يُعَدّ الشّافعيّ نفسه أحد أتباع مذهب أهل المدينة إذ تَرِد في كلّ ما كتب طيلة حياته إحالات على أهل المدينة أو أهل الحجاز بوصفهم «أصحابنا»، كما تَرِد إحالات على مالك بوصفه «شيخنا» أو «شيخنا وشيخكم». كما يَعُدّه خُصومه من أهل العراق أحد أهل المدينة أو أحد أتباع مالك أو أحد أهل الحجاز عُموماً. إلّا أنّ الشّافعيّ لا يُقدّم نفسه على أنّه أحد أتباع مالك تحديداً على الرَّغم من تحمّسه للدّفاع عنه ضدّ أيّ هجوم غير محق. وينأى الشّافعيّ بنفسه في مواطن أُخرى عن أهل المدينة عُموماً، وينفي مسؤوليته ممّا يصدر عنهم من مواقف لا يتفق فيها معهم.

ولم يكن بالإمكان الاتفاق بين الشّافعيّ وأهل المدينة، أو في الحقيقة بين الشّافعيّ وأيّ مذهب فِقهيّ قديم، فيما يخصّ نقطة الخلاف الجوهرية في النظرية الفِقهيَّة التي تتعلّق بتفوّق سلطة الأحاديث النبويّة بالقياس إلى السُّنَّة الحيّة للمذهب. فعندما يتطرّق إلى هذه المسألة، يشنّ الشّافعيّ هجوماً على أهل المدينة مُستعملاً أقوى العبارات المُمكنة. ومُجمل **الكتاب III** يُمثّل نقداً لاذعاً لأهل المدينة لعدم اتّباعهم أحاديث النّبيّ التي تولّوا نقلها بأنفسهم، وما يترتّب على ذلك أيضاً من تركهم الأخذ بآثار الصحابة وتابعيهم. كما يُمثّل **الكتاب III** مُحاولة لإقناعهم بالأخذ برأيه. ويصل الأمر بالشّافعيّ في هذا المجال إلى استعمال حُجَج فيها ضرب من التحامل ضِدّ أهل المدينة[23].

ويُهاجم الشّافعيّ أيضاً أهل العراق بالحِدَّةِ نفسها التي يُهاجم بها أهل المدينة، ويُحاول أن ينأى بنفسه عن أهل العراق ليميل إلى أهل المدينة حتى عندما يستوجب الأمر عكس ذلك؛ فكثيراً ما يُبدي انحيازه، وذلك بتجنّب نقد أهل المدينة عبر إيجاد أعذار لهم وبتوجيه هجمة شاملة على العراقيّين. ويُبدي التعاطف نفسه مع الأوزاعي ضِدّ أهل العراق، ويُهاجمهم مرّات كثيرة مستعملاً

= 122، 132، 217 وما بعدها، 289؛ **الأمّ**، جVI، ص185. ونجدهم في العديد من هذه السّياقات يتماهَوْن صراحةً مع أهل المدينة؛ **الاختلاف**، ص34، ويُسمّيهم الشّافعيّ بـ «أصحابنا» وهو يُحيل بذلك على أهل المدينة، وفي ص35 يقول: «أصحابنا الحجازيّون».

(23) انظر لاحقاً، ص414.

حُججاً لا مُسوِّغَ لها، بل يُشوِّه آراءهم[24]. ويبدو تحامله الشديد على الشّيبانيّ من خلال آراء شخصية في أماكن عِدَّة، لعلّ أوضحها تلك التي تَرِدُ في (**الكتاب VIII**، 3) حيث ينعت الشّافعيّ مالكاً «بأنه أعظم شأناً منه».

ولا نجد عدداً من الإحالات اللطيفة إلى العراقيّين إلّا في كتابه **اختلاف الحديث** الذي يُعدّ أثراً من آثار الشّافعيّ المُتأخّرة، إذ يرجو الشّافعيّ أن تُمكّن الحُجَّة التي سيستعملها مُخاطبه الكوفي من إقناع كُلّ أصحابه الذين كانوا على الرَّغم من كلّ هذا على علم بمذاهب فِقهيَّة كثيرة وعلى بيان العقول. (ص38). ويُقرّ الشّافعيّ في موضع آخر بأنّ مُخاطبه أبدى موضوعية كاملة، ولكن عليه الآن وقد أدرك موطن الصواب استخلاص النتائج (ص53). كما يُحيل الشّافعيّ في مكان ثالث على «مُقدّم من أهل العلم ممّن يكثر خلافنا...»، وهم أهل العراق. (ص328).

وبغضّ النظر عن ميل الشّافعيّ العاطفي إلى أهل المدينة على الرَّغم من نقده اللّاذع لهم، فإنّه يبدو مُتحرّراً إلى حدّ كبير من الآراء المذهبيّة المُسبقة. فقد بدأ حياته مُوالياً لمذهب أهل المدينة، ثمّ انقلب على أصحابه السابقين بعد تطوير نظريته الفِقهيَّة، ووضع أساساً جديداً للفِقه كُلِّهِ وحاول إقناع أهل المدينة باعتناق آرائه، وسعى في الأخير إلى إقناع أهل العراق الذين كان في السّابق يُعاملهم بازدراء.

لقد بدأت الطبيعة الجغرافيّة للمذاهب الفِقهيَّة القديمة تضمحلّ شيئاً فشيئاً مباشرةً إثر وفاة الشّافعيّ. وسيُصبح الولاء الشخصيّ لأحد شيوخ الفِقه، هو الأمر السّائد المتداول.

## 3. الشّافعيّ وأحاديث الأحكام

تُعدّ وظيفة الأحاديث المروية عن النبي أهمّ محور في جدل الشّافعيّ مع خُصومه. إذ يُؤكّد المرّة تلو الأُخرى أن لا شيء يُمكن أن يعلو مرجعية النبيّ، على الرَّغم من أنّ الشاهد الوحيد على هذه المرجعية هو أحاديث الآحاد، وأنّ كلّ حديث صحيح يعود إلى الرّسول يحظى بالأَوْلويّة بالمُقارنة مع آراء صحابته وتابعيهم ومن أتى بعدهم من الشيوخ. ويُعدّ هذا أمراً بديهيّاً بالنسبة إلى النظرية

---

(24) انظر لاحقاً، ص414 وما يليها من صفحات.

التقليدية للفِقه المحمدي، إلّا أنّ تأكيد الشّافعيّ المُتواصل على هذه المسألة، يُظهر أنّ الأمر لم يكن قد وصل إلى هذه الدرجة في عصره.

صحيح أنّ الشّافعيّ يدّعي أنّ خُصومه يتّفقون مع أُطروحته الأساسيّة [ويتّضح ذلك من خلال ما يأتي]: - [النصُّ في (**الرسالة**) للشافعي - طبعة شاكر- ص 470]: «قال: فهل تجدُ لرسول الله سنّةً ثابتةً من جِهة الاتصال خالَفَها الناس كلُّهم؟. قلتُ: لا، ولكن قد أجدُ الناسَ مُختلفين فيها: منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخِلافِها. فأمّا سُنَّةٌ يكونون مُجتمعين على القول بخِلافِها فلم أجدها قطّ، كما وجدت المُرسَلَ عن رسول الله»[25].

إلّا أنّ اعتماد الشّافعيّ على عنصر الإجماع في الجدل إلى جانب اعتماده على الآراء الموجودة فعلاً للمذاهب الفِقهيَّة القديمة، التي تُهَيِّئُ له على الرَّغم من كلّ شيء الموضوع الأساسي لنقده اللاذع، يُظهرُ أنّ ادّعاءه الإجماع ليس إلّا حِيلة من حِيَله في الجدل. وقد أجبر الشّافعيّ المذاهب القديمة على مُجابهة مسألة لم تكن تُدركها إدراكاً تامّاً، فلمّا عجزت هذه المذاهب عن إيجاد جواب استغلّ الشّافعيّ الفُرصة أفضل استغلال، ولا سيّما أنّ النظريات الفِقهيَّة للمذاهب القديمة أقلّ تطوّراً بكثير من آرائه. وهو ما يُسوّغ التأثير الذي عرفته آراؤه في النظرية الفِقهيَّة لكُلّ المذاهب.

يُزهى الشّافعيّ بموقفه الثابت من الأحاديث المنقولة عن النّبيّ قائلاً: «فإنّا لم يختلف بنعمة اللّه قولي في أنّه لا أذهب إذا ثبت عن النّبيّ ﷺ شيء إلى أن أدعه لأكثر أو أقلّ ممّا خالفنا»[26]؛ ونجد على الرَّغم من ذلك ما يدلّ على اتفاقه مع موقف المذاهب القديمة في بعض مُدوّناته المُبكّرة، كما يُمكن استنتاج هذا التّوافق في أمثلة أُخرى من خلال المعلومات التي ظهرت لاحقاً، إلّا أنّ هذه المسائل ليست إلّا استثناء، إذ إنّ رأي الشّافعيّ في هذه النُّقطة ثابت كما يدّعي هو نفسه ذلك. ويظهر تطوّر رأي الشّافعيّ من القَبول الطّبيعي لمذهب المدينة الذي نشأ فيه إلى القبول الثابت للأحاديث المنقولة عن النّبيّ كما تصوّره

(25) **الرّسالة**، ص65. وحول تفاصيل أكثر، انظر: **الاختلاف**، ص338 وما يليها.

(26) **الكتاب III**، 148 (ص247).

(**الرّسالة**، ص38) إذ يذكر كيف حَفِظ في صِباه حديثاً عن شيوخه، ثم عَلِم لاحقاً بالإسناد المُرتبط بذلك الحديث، وهو إسناد عاد إلى الخليفة عُمر، واستمع أخيراً إلى أصحابه (أي المُحدّثين) وهم يروون الحديث بصِيَغ مختلفة ويُسندونها إلى الرسول أيضاً.

يُمثّل (**الكتاب III**) المُوجّه ضِدّ أهل المدينة، أهمّ نص يطرح فيه الشّافعيّ نظريته في الأحاديث. وهو يشرع بعرض المسألة على النحو الآتي: «إذا حدّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول اللَّه ﷺ فهو ثابت عن رسول اللَّه ﷺ، ولا نترك لرسول اللَّه حديثاً أبداً إلّا حديثاً وُجد عن رسول اللَّه حديث يُخالفه. وإذا اختلفت الأحاديث عنه، فالاختلاف فيها وجهان: أحدهما، أن يكون بها ناسخ ومنسوخ، فنعمل بالناسخ ونترك المنسوخ. والآخر، أن تختلف ولا دلالة على أيّهما الناسخ، فنذهب إلى أثبت الرّوايتين. فإن تكافأتا، ذهبت إلى أشبه الحديثين بكتاب اللَّه وسُنَّة نبيّه... فإذا كان الحديث عن رسول اللَّه لا مُخالف له عنه وكان يُروى عمّن دون رسول اللَّه ﷺ حديث يُوافقه لم يَزِدْه قوّة وحديث النّبيّ ﷺ مُستغنٍ بنفسه... ولو علم من روى عنه خلاف سُنَّة رسول اللَّه ﷺ سُنّته اتّبعها إن شاء اللَّه» (المقدمة). ويُكرّر الشّافعيّ هذا الموقف ويحرص على تفصيله، علماً بأنّ الجُزء الثاني منه يحظى بأهميّة خاصّة.

إنّه لمن المُهمّ أن يُؤكّد الشّافعيّ تكرار ذكر هذا الأصل الذي سيُصبح لاحقاً أمراً مألوفاً عند الخوض في مسائل يستند فيها صاحب **الرّسالة** وأهل المدينة إلى الأحاديث النبويّة نفسها. إلّا أنّ الخلاف يحتدم عندما يتناول الشّافعيّ تلك المسائل التي يترك فيها أهل المدينة الأحاديث النبويّة جانباً مُفضّلين الاستناد إلى آثار مروية عن غيره من الناس. ويُقرّ الشّافعيّ بأنّه حاول جاهداً إيجاد عذر يُسَوّغ هذه العمليّة من وجهة نظره أو وفق آراء أيّ من العُلماء الآخرين، إلّا أنّه لم يتمكّن من إيجاد أيّ مُسَوّغ. ويقول الشّافعيّ إنّ هذا الاستناد إلى أقوال أُناس آخرين لا ينطبق إلّا على الأحاديث المنقولة من الثّقات، ولكن يجب أن يحظى هؤلاء الناس بالقَبول المطلق، ولا يُمكن ترك أيّ حديث نبوي جانباً والاستناد إلى أثر آخر إلّا إذا كان حديثاً نبويّاً آخر، فالإنسان يحتاج إلى هداية النّبيّ لأنّ اللَّه أمره بالاقتداء به. ويقصد الشّافعيّ بكلامه إلى إقناع مُخاطبه الربيع بعدم جواز

ترك حديث نبوي إلّا إذا تعلّق الأمر بحديث نبوي آخر يُخالفه[27].

لقد سبق أن استعمل أهل المدينة وسائر المذاهب الفِقهيَّة القديمة إذن الأحاديث بوصفها أساساً للكثير من الأحكام، إلّا أنّهم كثيراً ما أهملوها مُفضّلين ما ذُكر عن أعمال صحابة النّبيّ وآرائهم، بصرف النظر عن الأعراف الرّاسخة التي دأبوا عليها. وقد لاحظ الشّافعيّ أنّ ذلك لم يُقدِّم أيّ أساس ثابت ومُقنع للأحكام الفِقهيَّة، فالنّبيّ هو المرجعية الوحيدة الموثوق بها؛ فجعل من الأحاديث النبويّة أساساً لآرائه مُستبعداً بذلك أيّ مصدر آخر. وقد مكّنه هذا الحلّ البسيط من الاهتداء إلى طريق يسلكه في خِضَمّ متاهة الأحاديث المُتضاربة الصادرة عن النّبيّ والصّحابة وغيرهم من الشيوخ[28]، وقد نأى الشّافعيّ بنفسه عن المسار الطبيعي والمستمر للفِقه في المذاهب القديمة، وذلك من خلال التقيّد بالأحاديث النبويّة التي كانت في عصره مجموعة أحاديث يُستند إليها عَرَضاً.

يجب قَبول الأحاديث النبويّة حسب قول الشّافعيّ دون تشكيك أو إعمال عقل، وهو يقول في هذا الصدد: «وما ثبت عن النّبيّ ﷺ، فليس فيه إلّا التسليم، فقولك وقول غيرك فيه لِمَ وكيف خطأ... وكيف إنّما تكون في قول الآدميين الذين يكون قولهم تَبَعاً لا متبوعاً. ولو جاز في القول اللازم كيف حتى يُحمل على قياس أو فِطنة عقل، لم يكن للقول غاية ينتهي إليها، وإذا لم يكن له غاية ينتهي إليها بطل القياس». (كتاب **اختلاف الحديث**، صفحة 339).

وكلما تَعَرّضَ الشّافعيّ لحديثَيْن نبويَّيْن أو أكثر يُعارض بعضها بعضاً، حاول تأويلها عن طريق التأليف والجمع بينها. وقد خصّص كتاب **اختلاف الحديث** لهذه المسألة بالتّحديد. «فمن عَلِم أمر الحديثين معاً ورآهما مُحتملين أن يُستعملا، استعملهما معاً وفرّق بينهما لأن الحال تفترق فيهما». (ص271). ولا يوجد حسب قول الشّافعيّ حديثان مختلفان إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين من غير أن يُعَطَّلَ منهما واحدٌ، لأنّ كلّ الأحاديث مُلزمة على نحوٍ مُتساوٍ. وهو لا يجعل حديثين مُختلفين إلّا فيما لا يجوز أن يُستعمل أبداً إلّا

(27) **الكتاب III**، 18؛ والمقاطع المُشابهة لها في **الرّسالة**، ص47؛ **الاختلاف**، ص19 وفي مواضع كثيرة.

(28) هذه المسألة جليّة في **الكتاب III**، 6؛ وكذلك في **الاختلاف**، ص133.

بطرح صاحبه. (ص330). ويُقدّم الشّافعيّ تفصيلاً دقيقاً لطريقته في تأويل الأحاديث في **الرّسالة**، ص30 وما يليها.

إذا ما أمكن التأليف بين حديثين مُتعارضين، فإنّ قصد الشّافعيّ يتّجه كما رأينا إلى انتقاء الحديث الأكثر انسجاماً مع القرآن ومع الأجزاء المُتبقيّة من السُّنَّة النبويّة التي هي ليست محل نزاع.

ويُفصّل الشّافعيّ هذه القاعدة في عدّة مواطن، إذ يذكر في **الرّسالة**، ص40 وما يليها قائلاً: «إنّ الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحد منها دون غيره إلّا بسبب يدلّ على أنّ الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركنا [وذلك] أن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب اللّه، فإذا أشبه كتاب اللّه كانت فيه الحُجّة. فإن لم يكن فيه نص كتاب اللّه، كان أَولاهما بنا الأثبت منهما، وذلك أن يكون من رواه أعرف إسناداً وأشهر بالعلم وأحفظ له أو يكون رُوي الحديث الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر، والذي تركنا من وجه فيكون الأكثر أَوْلى بالحفظ من الأقلّ، أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب اللّه، أو أشبه بما سواهما من سُنن رسول اللّه أو أولى بما يعرف أهل العلم، أو صحّ في القياس والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول اللّه»[29]. إلّا أنّ الشّافعيّ كثيراً ما اضطر إلى العودة إلى الطريقة المُتكلّفة التي سبق اعتمادها قبل عصره، وتتمثّل في إحصاء الأحاديث والاعتماد على تلك التي تفوقُ الأحاديث الأخرى عدَداً[30]. فالحديث الذي يأتي في أسلوب تقريري يفوقُ الحديث الذي يشتمل على نفي لأنّه يقوم على حافظة أفضل، كما يُفضّل الحديث الأطول الذي يشتمل على معلومات إضافية لا نجدها في الحديث الأقصر منه[31]. إلّا أنّ الشّافعيّ نفسه يُخالف القاعدة الأخيرة وذلك في كتابه **اختلاف الحديث** (ص364 وما يليها)، ويُقدِّم

---

(29) انظر: تطبيق هذه المنهجيّة في **الاختلاف**، ص208، 209 وما يليهما (ولاحقاً ص410 وما يليها)، ص285 وما يليها، ص300، 340، وغيرها.

(30) انظر استعمال الشّافعيّ لذلك: **الكتاب III**، 89؛ **الاختلاف**، ص165، 206 وما يليها، 212، 230 وما يليها، 290؛ وانظر استعمالها قبل الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص243.

(31) القول بالإيجاب هو المُفضّل: **الاختلاف**، ص212، 215؛ ومن الأفضل الاطّلاع على القول الكامل: **الاختلاف**، ص228، 409.

مُسوِّغات نظرية لذلك[32]. ولا تُقدِّم له كلّ هذه الاعتبارات دليلاً يطمئن إليه، لذلك يكتفي بمُجاراة الطريقة التي دأبت عليها المذاهب الفِقهيَّة القديمة، حين تذهب إلى أنّ هذه الأحاديث والرّوايات المختلفة التي لا يقبلها لا يُمكن الاطمئنان إليها[33].

ولا يستدلّ على النّاسخ والمنسوخ إلّا «بخبر عن رسول اللّه أو بقول، أو بتَاريخ يدلّ على أنّ أحدهما جاء بعد الآخر فيعلم أنّ الأخير هو النّاسخ، أو بقول من سمع الحديث أو العامّة كما وصفت، أو بوجه آخر لا يُبيّن فيه النّاسخ والمنسوخ». (**الاختلاف**، ص57). ولا يستطيع الشّافعيّ أن يفرض طريقته في كُلّ الحالات، ففي كتاب **الاختلاف** (ص88 وما يليها من صفحات) يتبنّى مقالة النّسخ عند الخوض في مسألة بُتَّ فيها وتخصّ الشعائر، ويُهمل حديثاً صحيحاً يُؤكّد غير ما ذهب إليه. وهو يعتمد في ذلك على آثار مروية عن غير الرسول، ويتبنّى فرضيّات من جنس تلك التي يرفضها بشدّة عندما تصدر عن خصومه[34].

أمّا فيما يتعلّق بنَسْخ الأحاديث أو ما يُعرف اصطلاحاً بنَسْخ القرآن بسُنَّة النّبيّ أو العكس، فيُلحّ الشّافعيّ على أنّ القرآن لا يُنسخ إلّا بالقرآن نفسه ولا يُمكن أن يُنسخ بالسُّنَّة التي تُعَدُّ عنصراً تكميلياً له. والسُّنَّة، في جانب آخر لا يُمكن أن تُنسخ إلّا بسُنَّةٍ أُخرى، فعندما يُغيّر اللّه حُكمه في مسألة أقرّتها السُّنَّة، يتولّى النّبيّ دائماً إقرار سُنَّة أُخرى بنَسْخ ما سبقها. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإنّه يصبح بالإمكان دَحْض أيّ حديث نبويّ لا يُوافق القرآن والتخلّي عن كُلّ سُنَّة تقف إلى جانب نص قرآني صِيغ في أُسلوب عامّ على الرَّغم من إمكان جعل السُّنَّة مُلائمة له[35]. ويبدو أنّ هذه النظرية تُعادل بين القرآن والسُّنَّة وتُوازن

---

(32) **الكتاب I**، 49، **الاختلاف**، ص379. وكانت المذاهب الفِقهيَّة القديمة ولا سيَّما من أهل العراق تميل إلى تفضيل القول بالنفي وبإيجاز وأن تحتجّ سكوتيّاً *(e silentio)*: **الكتاب III**، 10، 17؛ **الاختلاف**، ص48، 50.

(33) **الكتاب III**، 17. وحول تفاصيل أكثر في منهجيّة الشّافعيّ التفسيريّة، انظر لاحقاً، ص63، 74.

(34) الأغلب، يشبه. انظر كذلك، **الاختلاف**، ص245 وما يليها، 258.

(35) **الرّسالة**، ص17 وما يليها (وقد وقع إصلاحها على نحوٍ ما في **طبعة شاكر**، ص112)، 30 وما يليها من صفحات؛ **الاختلاف**، ص41 وما يليها، 48.

بينهما، إلّا أنّها ترفع من شأن السُّنَّة بالمُقارنة مع القرآن، لأنّ القرآن كما سنرى سيُؤوَّل في ضوء الأحاديث. وتنهار نظرية الشّافعيّ في النَّسْخ عند التطرّق إلى مسألة عقاب الفاحشة والزنا[36]. يقول «وسُنَّة رسول اللَّه لا تكون مُخالفة لكتاب اللَّه بحال، ولكنّها مُبيّنة عامّه وخاصّه (**الكتاب IX**، 5) و«لم تكن السُّنَّة لتخالف كتاب اللَّه، ولا تكون السُّنَّة إلّا تبعاً لكتاب اللَّه، ومُبيّنة معنى ما أراد اللَّه». (**الرّسالة**، ص33). «فكان أَوْلى المعاني بكتاب اللَّه ما دلّت عليه سُنَّة رسول اللَّه، وأَوْلى المعاني بنا أن لا تكون الأحاديث مُختلفة لأنّ علينا في ذلك تصديق خبر أهل الصّدق ما أمكن تصديقه». (**الاختلاف**، ص296). ويتولّى الشّافعيّ تكرار هذه المقولات وصِياغتها في مواطن أُخرى[37]، ويتحدّث بازدراء عن أولئك الذين يتجرّؤون على نقد الأحاديث لأنّها تُعارِضُ القرآن على ما يبدو، ويقول في ذلك: «لو جاز أن تترك سُنَّة ممّا ذهب إليه من جهل مكان السُّنن من الكتاب، ترك ما وصفنا [من أحكام فِقهيَّة تقوم كلّها على سُنَن النّبيّ] على أنّه منسوخ من القرآن. فمن قال هذا، كان مُعطّلاً لعامة سُنَن رسول اللَّه، وهذا القول جهل ممّن قاله». (**الرّسالة**، ص33 وما يليها).

ويعتمد الشّافعيّ في قَبوله المُطلق للأحاديث النبويّة على نصوص قرآنيّة تأمر بطاعة النّبيّ[38]، ويُؤوّل مُصطلح «حكمة»، الوارد في القرآن مع مُصطلح «كتاب» الذي يُمثّل الوحي السماويّ، بأنّه يُحيل على السُّنَّة النبويّة التي عبّرت عنها الأحاديث. (**الكتاب IV**، ص251). ويسكت صاحب **الأمّ** عن مدى عَدّ السُّنَّة النبويّة وحياً من اللَّه شأنها في ذلك شأن القرآن[39]، لكنّه يقول مع ذلك: «وما فرض رسول اللَّه ﷺ شيئاً قطّ إلّا بوحي... وقال ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ مع ما فرض من طاعة رسوله». (**الكتاب VII**، ص271) وقوله «فما أحلّ

(36) **الرّسالة**، ص20 وما يليها من صفحات؛ **الاختلاف**، ص44، 249 وما يليها من صفحات.

(37) هذا هو موقف المُحدّثين؛ انظر ابن **قُتَيْبَة**: ص312، يقول: «الأحاديث النبويّة تُفسّر القرآن وتُبيّن معناه».

(38) **الرّسالة**، ص17؛ **الكتاب V**، ص262؛ **الاختلاف**، ص45، وفي كثير من المواضع.

(39) **الكتاب VII**، ص271؛ **الرّسالة**، ص16. وانظر أيضاً **ابن قُتَيْبَة**: ص246 وما يليها من صفحات للاطّلاع على رأي مُتأخر أكثر تنظيماً وتناسقاً.

رسول اللّه ﷺ شيئاً قطّ فيه حُكم إلّا بما أحلّه اللّه به، وكذلك ما حرّم شيئاً قطّ فيه حُكم إلّا بما حرّم بذلك أمر». (**الكتاب IX**، 5).

ينطبق كلّ هذا على الأحاديث النبويّة دون سواها. ويُميّز الشّافعيّ بوضوح تامّ بين هذه الأحاديث وآثار الصّحابة وغيرهم التي يصطلح على تسميتها بـ «الأثر». ولا تحظى آثار الصّحابة بأيّ حجّية عندما تُعارضُ أقوال النّبيّ، فهي ليست في منزلة هذه الأقوال نفسها، ولا قيمة لها بالمُقارنة معها. وتُوجد أكثر الشواهد تفصيلاً لهذا الشأن في كتاب **الاختلاف** (ص138 وما يليها) حيث يقول الشّافعيّ: «إنّ الحديث إذا رواه الثّقات عن رسول اللّه ﷺ فذلك ثُبوته، وأن لا نُعوّل على حديث ليثبت أن وافقه بعض أصحاب رسول اللّه، ولا يُردّ لأن يميل بعض أصحاب رسول اللّه عملاً يُخالفه لأنّ بأصحاب رسول اللّه والمسلمين كلّهم حاجة إلى أمر رسول اللّه وعليهم اتّباعه، لا أنّ شيئاً من أقاويلهم تبع ما رُوي عنه ووافقه يزيد قوله شدّة، ولا شيئاً خالفه من أقاويلهم يُوهن ما روى عنه الثّقة لأنّ قوله المفروض اتّباعه عليهم وعلى الناس، وليس هكذا قول بشر غير رسول اللّه».

ويدّعي الشّافعيّ، كما كان الشّأن في آرائه حول الأحاديث النبويّة، أنّ هذه الإضافة لآرائه، إنّما هي محلّ اهتمام مُشترك بينه وبين خُصومه ويخصّ منهم أهل العراق[40]. لكن يبدو من خلال مناظرات الشافعي المؤيَّدة بالأدلة، وكذلك من خلال بعض النصوص التي تَرِد مثلاً في **الكتاب VIII**، 40 أنّه يفرض رأيه عليهم ويدحض نظريتهم، ويضعهم في وضع يعجزون فيه عن إيجاد مُسوِّغ لموقفهم المختلف.

يرى الشّافعيّ أنّه من الجهل أن تُؤوّل سُنَّة نبويّة ما في ضوء آثر صادر عن صحابي بدعوى تأكيد السُّنَّة النبويّة، فالأجدر أن تفسَّر الآثار المروية عن غير النّبيّ في ضوء ما رُوي عن النّبيّ (**الكتاب I**، 51). ويذهب الشّافعيّ إلى حدّ القول إنّ كلمات النّبيّ أفضل دليل على ما كان النّبيّ يقصد من قول أيّ شخص آخر، وأنّه لا يُمكن استنتاج مقاصد النّبيّ إلّا من كلامه (**الاختلاف**، ص325)، ويجب أن يكون الحديث النبوي المنقول عن أحد الصّحابة أعلى شأناً من أيّ عمل مُختلف يصدر عن الصحابيّ نفسه.

(40) **الكتاب III**، 148 (ص244).

لا يُدرك إعمال العقل لدى الشّافعيّ دائماً هذا المستوى، لكنّه لا يتخلّى عن الأصل عندما يحتجّ بما يشبه الوعظ، فينطلق في تفكيره من آثار مروية عن صحابة هم على خلاف مع أئمّة المذاهب القديمة[41].

ولا يتردّد الشّافعيّ، من جانب آخر، في الاعتماد على آثار مروية عن الصّحابة بوصفها قرينةً تُضاف إلى كلام النّبيّ في سُنَنه. وفي بعض الأحيان يكون القصد من ذلك أيضاً مُنطلقاً لإعمال الحُجَّة ad hominem. وفي أغلب الأحيان لا يكون الأمر كذلك إذ تحتلّ هذه القرينة حيّزاً مُهمّاً من تفكير الشّافعيّ في **الكتب I**، **II**، **III**، وفي غيرها من المواطن. ويستعمل الشّافعيّ في بعض المناسبات آثار منقولة عن الخلفاء الأربعة الأوائل أو عن بعض الصّحابة أو عن تابعيهم اللّاحقين وذلك ليُظهر، على طريقة المذاهب الفِقهيَّة القديمة، استمرار نمط التفكير منذ أن أصدر النّبيّ حكمه أو مارس عمله النَّموذجي. وكثيراً ما يستعمل الشّافعيّ بخلاف ذلك، آثار منقولة عن الصّحابة بوصفهم يُمثّلون مرجعيّة في المسائل التي لا تتوافر في شأنها أحاديث نبويّة[42]، وهو يقول في ذلك صراحةً: «ما كان الكتاب والسُّنَّة موجودين، فالعُذر عمّن سمعهما مقطوع إلّا باتّباعهما. فإذا لم يكن ذلك، صِرنا إلى أقاويل أصحاب رسول اللّه ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول الخلفاء أبي بكر أو عُمر أو عثمان... فإذا لم يوجد عن الخلفاء، فأصحاب رسول اللّه ﷺ من الدين في موضع أخذنا بقولهم[43]، وكان اتّباعهم أَوْلى بنا من اتّباع من بعدهم»[44].

---

(41) **الكتاب III**، 68، 72، وفي مواضع كثيرة أخرى.

(42) انظر على سبيل المثال: **الكتاب I**، 59، 86، 89، 130، 139، 216، 234؛ **الكتاب II**، 10 (ج)، 10 (ص)، 12 (ل) 21 (ح)؛ **الكتاب III**، 140، 141 (فيما جاء متأخّراً عن القرآن)؛ **الكتاب VIII**، 1؛ **الكتاب IX**، 6، 7 (ليس الحديث المنسوب إلى الرّسول صحيحاً تماماً)، 11، 29؛ **الأمّ**، جIV، ص11. وفي **الكتاب III**، 68، يقول الشّافعيّ «إنّه يضيّق خلاف عُمر وحده، فإذا كانت معه السُّنَّة كان خلافه أضيق». (ويعني بالسُّنَّة حديثاً نبويّاً).

(43) تتضمّن قوائم أُخرى عليّاً، ويقول الشّافعيّ في **الكتاب II**، 5 (ح): «ولو ثبت هذا الحديث عندنا عن عليّ رضي اللّه تعالى عنه لقلنا به».

(44) **الكتاب III**، 148 (ص246).

تُسمّى هذه الإحالة على آراء الصّحابة بـ «التقليد»[45]، وقد كانت مُتداولة لدى الشّافعيّ ولدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة. وإذا ما قلّل الشّافعيّ من حيث المبدأ من أهميّة آثار الصّحابة بالمُقارنة مع أحاديث النّبيّ وسنّته، فقد هاجم كُلّاً من أهل العراق وأهل المدينة لعدم اقتدائهم بآثار الصّحابة على نحوٍ كاف[46].

يتعذّر على الشّافعيّ، على الرَّغم من إحالته على المنزلة التي يتبوّؤها صحابة النّبيّ أن يُقدِّم حُجّة دامغة تُؤيّد قَبول آرائهم. ويبدو ذلك ممّا يأتي: «سؤال: أرأيت أقاويل أصحاب رسول اللَّه إذا تفرّقوا فيها؟ فقلتُ: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو كان أصحّ في القياس؛ سؤال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له مُوافقة ولا خِلافاً، أتجد لك حُجّة باتّباعه في كتاب أو سُنَّة أو أمراً أجمع الناس عليه فيكون من الأسباب التي قلتَ بها خيراً؟ جواب: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سُنَّة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرّة ويتركونه أُخرى ويتفرّقون في بعض ما أخذوا به منهم. قال: فإلى أيّ شيء صِرَت من هذا؟ قلت [الشّافعيّ]: إلى اتّباع قول واحد إذا لم أجد كتاباً ولا سُنَّة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحُكمه أو وُجد معه قياس، وقلّ ما يوجد من قول الواحد منهم [الصّحابة] لا يُخالفه غيره من هذا إن شاء اللَّه تعالى كتاب اللَّه». (**الرّسالة**، ص82). ولهذا يكتفي الشّافعيّ بتكرار الحُجّة التي تتبنّاها المذاهب القديمة والتي تقول إنّهم [أصحاب النّبيّ] «أعلم بكتاب اللَّه عز وجلّ وقولهم غير مُخالف». (**الأمّ**، ج7، ص20). إلّا أنّ هذا الموقف غير ثابت لأنّ الشّافعيّ يرفض من حيث المبدأ أن يُسنَد إلى الصّحابة الدور نفسه الذي تحظى به السُّنَّة النبويّة، ويدّعي الشّافعيّ أنّه لمّا كان الصّحابة رُواة للحديث النبويّ «كان كلّ ثِقة وكلّ عندنا بنعمة اللَّه تعالى ثِقة». (**الاختلاف**، ص360). إلّا أنّه كان إلى هذا الزمن على غير علم بالحديث النبويّ الذي سيُستعمل لاحقاً لتسويغ الإحالة على الصّحابة بوصفهم شيوخاً يُمثّلون مرجعية، وذلك من خلال قول الرسول: «أصحابي كالنُّجوم».

---

(45) **الكتاب I**، 10، 184؛ **الكتاب III**، 85، 87، 128، 148 (ص246)؛ **الكتاب VIII**، 10. وحول معنى التّقليد في فترة مُتأخرة، انظر فيما سبق: ص18، الإحالة 11.

(46) **الكتاب I**، 183؛ **الكتاب III**، 29، 69، 137.

ولا تُعوَّض آثار الصّحابة بالأحاديث النبويّة الصريحة فقط، وإنّما تُعوَّض أيضاً بالقياس أو غير ذلك من النتائج المستندة إلى الأحاديث النبويّة الصحيحة[47]. ولا تُعوَّض آثار الصّحابة بأحاديث اللاحقين من الشيوخ ولا بالرأي الشخصي[48]. وقد اتّبع الشّافعيّ في أوائل أبواب كتاب **الأمّ** آثاراً منقولة عن الصّحابة، وإن كانت تُخالف القياس النظامي، ثم فَسَح المجال للقياس كي يتفوّق في مرحلة لاحقة، وإن كان الشّافعيّ آنذاك لا يزال في الفترة المبكّرة من حياته[49]، وهو يفسّر آثار الصّحابة بالطريقة التوفيقيّة نفسها التي يعتمدها في تعامله مع الأحاديث النبويّة، إلّا أنّه يُبدي تحفّظاً في شأنها، وذلك من خلال تواتر شكوكه حول صحّتها.

تتمتّع الآثار المروية عن التابعين، أي الجيل الذي أتى بعد صحابة النّبيّ، بحيّز أقل من المرجعية. يقول الشّافعيّ في ذلك: «وخبر صاحب النّبيّ أولى بأن يثبت من خبر تابعي أو أن يستويا في أن يثبتا». (**الاختلاف**، ص51). إذ لا تُمثّل آراء التابعين حُجّة حاسمة[50]. وعلى الرَّغم من افتقار الشّافعيّ إلى مُسوِّغ منطقي يستعمل آراء التّابعين من حين إلى آخر على أساس أنّها حُجج ثانوية، أو يعتمد عليها أيضاً كلّما تعذّر عليه إيجاد حُجج أقوى.

لقد كان على الشّافعيّ أن يعمل جاهداً لإثبات المنزلة العُليا التي تتمتع بها الأحاديث النبويّة على حدّ ادّعائه، وليجعلها بالخصوص أعلى شأناً من آثار الصّحابة؛ وعلى الرَّغم من إقراره بثانوية رتبة آثار الصّحابة، فإنّه لم يستطع إيجاد مُسوِّغ منطقي ونهائي لاستعمالها. والشيء نفسه ينطبق أيضاً حتى على آثار التابعين. ويجب أن نستنتج أنّ خصوم الشّافعيّ، وهم المُوالون للمذاهب الفِقهيَّة القديمة، لم يُقرّوا إلى هذا الحدّ بالأولوية المُطلقة للأحاديث النبويّة، وبَنَوا حُجَجهم أساساً بالاستناد إلى آثار الصّحابة والتابعين. ولا تُمثّل الحجّية التي

---

(47) **الكتاب III**، 16، 76 وما بعدها، 83 وما بعدها؛ **الكتاب IX**، 40؛ **الرّسالة**، ص75.

(48) **الكتاب III**، 57، 148 (ص248)؛ **الكتاب III**، 73، 77.

(49) انظر بالنسبة إلى مذهبه القديم، **الكتاب VIII**، 15، **والكتاب I**، 195، أمّا فيما تعلّق بمذهبه في مراحل لاحقة، فراجع **الكتاب VII**، الصفحة 275 (في وسطها)؛ وتُحيل المقاطع الثلاثة فيها على المسألة ذاتها.

(50) **الكتاب III**، 148 (ص246)؛ **الكتاب VIII**، 10؛ **الرّسالة**، ص74.

يمنحها الشّافعيّ لها إلّا ما بقي من آثار عَرَضية للعهود السابقة. ويُمثّل تفضيله للأحاديث النبويّة من حيث المبدأ، أعظم تجديد منهجي.

## 4. الأحاديث عند المذاهب الفِقهيّة القديمة

يتبنّى أهل العراق وأهل المدينة في الأساس الموقف نفسه تجاه أحاديث الأحكام إلّا أنّ هذا الموقف يختلف عن موقف الشّافعيّ اختلافاً جوهريّاً، إذ تُظهر الصفحة 30 من **اختلاف الحديث** وما يليها من الصفحات أنّ كُلّاً من أهل العراق وأهل المدينة يُهملون الأحاديث النبويّة مُفضّلين الاعتماد على تفكير منطقي نَسَقي يُستمدّ من قواعد عامّة أو بالاعتماد على آراء الصّحابة. وينتقد الشّافعيّ في البداية (في الصفحة 30 وما يليها) أهل المدينة مُستنداً إلى وجهة نظر أهل العراق، ثم يقوم بعكس ذلك تماماً في الصفحة 34 وما يليها. وهو يقول في هذا الشأن: «فإذا كانت لنا ولك بهذه الحُجَّة على من سلك هذه السبيل، فهي عليك إذا سلكت في غير هذه الأحاديث طريقه». ويذكر أنّ خصومه من الجانبين يستعملون الحُجَج نفسها، وأنّ حُجَجه ضِدَّ الطرفين هي واحدةٌ. ونجده يُوظّف حُجَج كُلّ طرف لدحض مواقف الطرف الآخر، وتوجد عدّة نصوص تؤكّد الأمر نفسه.

يَعُدُّ الشّافعيّ آراء هؤلاء كمّاً من الآراء المُتناقضة إذ يقول في ذلك: «قد خالفتم ابن عُمر... وما نعرف لكم مذهباً غير أنّا رأيناكم إذا وافقتم قول ابن عُمر أو غيره من الصّحابة أو من بعدهم من التابعين... ثمّ تُخالفونهم لغير قول أحد من الناس مثلهم، ولا يسمع روايتكم وتتركون ما شئتم لغير حُجَّة فيما أخذتم ولا ما تركتم. وما صنعتم من هذا غير جائز لغيركم عندكم، وكذلك هو غير جائز لكم عند أحد من المسلمين». (**الكتاب III**، 146).

وإن لم يكن هذا النص وغيره من النصوص جزءاً من النقد الذي وجّهه الشّافعيّ، فإنّه يتضح من خلال مصادر أُخرى لغير الشّافعيّ، غياب صورة مُتكاملة تُبرز رأي المذاهب الفِقهيَّة القديمة في الحديث[51]. وسنبحث في شأن الأسباب

(51) قارن الصورة الكاريكاتوريّة التي يرسمها الشّافعيّ في **الكتاب III**، 65 بما يقوله مالك عن مذهبه في **الطبري**، ص81.

التي تقبع وراء هذا التضارب الظاهر للعِيان في الفصل السّابع، ونهتمّ في الوقت الحالي بحقيقة تعامل المذاهب القديمة مع الأحاديث النبويّة وغيرها من الآثار.

تتمثّل الحقيقة اللّافتة الأولى في التفوّق الكمّي الكبير لآثار الصّحابة والتابعين على أحاديث النّبيّ. ففيما يتعلّق بأهل المدينة، يشتمل **مُوَطّأ** مالك حسب إحدى القوائم التي يذكرها الزرقاني (الجزء I، ص8) 822 حديثاً مروياً عن النبي، مقابل 898 أثراً لغيره، أي 613 أثراً مروياً عن الصّحابة و285 أثراً مروياً عن التابعين. أمّا **المُوَطّأ** على رواية الشّيبانيّ، فإنّه يحتوي حسب ما يَرِد في التعليق (صفحة 36 وما يليها) على 429 حديثاً نبويّاً مقابل 750 حديثاً لمن سواه، أي 628 أثراً مروياً عن الصّحابة و112 أثراً مروياً عن التابعين و10 آثار مروية عن شيوخ لاحقين. وفي **الكتاب III** حيث يناقش الشّافعيّ النِّقاط التي يُخالف فيها أتباع المذهب المالكي من المصريين أحاديث نقلوها بأنفسهم، فإنّ الفقرات 1-61 تتناول الأحاديث النبويّة. أما الفقرات 63-147، فهي مُخصّصة للآثار المروية عن أُناس آخرين، ولا سيّما الصّحابة منهم (وتُعنى الفقرات 101 ومن 105-إلى 108 بالآثار المنقولة عن التابعين والشيوخ اللّاحقين). أمّا فيما يتعلّق بأهل العراق، فإنّ الإحالات إلى كُلٍّ من ابن أبي ليلى، وأبي حنيفة وأبي يوسف إلى النّبيّ في (**الكتاب I**)، حيث يُناقش الشّافعيّ اختلاف أهل العراق فيما بينهم، فإنّها تُعدّ إحالات أقلّ بكثير من الإحالات على الصّحابة والتّابعين، إذ يضمّ كتاب **الآثار** لأبي يوسف 189 حديثاً نبويّاً و372 أثراً مروياً عن الصّحابة و549 أثراً مروياً عن التابعين. وفي كتاب **الآثار** (وهو غير مكتمل) للشّيبانيّ، نجد 131 أثراً مروياً، و284 أثراً مروياً عن الصّحابة و550 أثراً مروياً عن التابعين و6 أثراً مروية عن شيوخ لاحقين. ولا يذكر النّبيّ أكثر من ذكر الصّحابة بكثير إلّا الأوزاعي، فقيه الشام وذلك في الأجزاء التي حفظها لنا **الكتاب IX** وعند **الطبري**، ثمّ إنّه غالباً ما تَرِد هذه الإحالة في صِياغة عامّة ودون الاعتماد على إسناد دقيق، كما أنّ الموضوع المطروح يُبعد هذه الأحاديث التاريخية عن أحاديث الأحكام الفِقهيَّة المحضة.

### أ - أهل المدينة:

يوجب مالك باتباع الأحاديث (**الطبري**، ص81). ويبدو من خلال تفاصيل مذهبه أنّه يُؤلف بين أثر قديم منقول عن الخليفة أبي بكر وأحاديث تاريخية تُنسب إلى النّبيّ (**المُدَوَّنة الكبرى**، جIII، ص7 وما يليها). ويَعيب المصريون على أتباع المذهب المالكيّ تخلّيهم عن الأحاديث النبويّة ويلومونهم على رفضها أو تفسيرها بطريقة اعتباطية، إلّا أنّ الشّافعيّ يزيد قائلاً إنّهم يقومون بالشيء نفسه (**اختلاف**، ص124). وهو يفخر باعتماده أحاديث أفضل من الأحاديث المُعتمدة لدى أهل المدينة. (**الكتاب III**، 53). إلّا أنّ ابن وهب يجمع عدداً لافتاً من هذه الأحاديث التي تخصّ المسألة المعنيّة (**المُدَوَّنة**، جIV، ص28). ولا يُبدي أهل المدينة حسب الشّافعيّ، جدّية في العناية بالأحاديث، لذلك فهو ينعتهم «بالذين يُظهرون القول بالحديث». ويقول عن أحدهم إنّه: «أظهر الأخذ بالحديث جُملة ثمّ خالف معناه». (**اختلاف**، ص323).

ويسبق مالك وأهل المدينة عُموم ما عُرف عند الشّافعيّ من التفسير للأحاديث المروية عن النّبيّ والصّحابة، بَيْد أنّهم قلّما يستعملون هذه الطريقة بالمُقارنة مع الشّافعيّ. كما يُظهرون في العُموم ضرباً من الاعتباطية في اختيارهم بين أحاديث مُتضاربة؛ ويُعبّر مالك أحياناً عن ذلك بقوله: أحبّ إليّ»[52].

وإذا ادّعى الشّافعيّ الأخذ بالأحاديث النبويّة ودحض ما سواها من الآثار في كُلّ الحالات، فإنّ أهل المدينة يُفاضلون بكُلّ حرّية بين الأحاديث المنقولة عن النّبيّ أو عن غيره، بل يقومون أحياناً أخرى برفض النّوعين معاً، يقول الربيع بصريح العبارة: «إنّما ذهبنا إلى أن نُثبت ما اجتمع عليه أهل المدينة دون البلدان كلّها». (**الكتاب III**، 148، ص242). ويرى أهل المدينة أنّ التعليل السليم والقياس يُعوّضان الأحاديث (**الكتاب III**، 145 (أ)). ولا يَرَى مالك أنّه من الضروري تسويغ آرائه باعتماد التفسير التأليفي للأحاديث فقط، وإنّما أيضاً من خلال التعليل الفِقهيّ والأخلاقي[53]، ثمّ إنّه يُقرّ بجهله بما يُمكن لحديث نبوي

(52) غير أنّ عبارة مالك «أحسن ما سمعت» لا تُحيل دائماً على الأحاديث النبويّة؛ انظر لاحقاً ص127، الإحالة رقم 305.

(53) قارن **الكتاب III**، 13، بـ **المُوَطّأ**، جIII، ص103، و**المُدَوَّنة**، جX، ص91.

مُعيّن أن يعني نظراً للصعوبات العمليّة التي تُعرقل تطبيقه[54].

وكثيراً ما تُعتمد آثار الصّحابة بدلاً عن الأحاديث النبويّة، بل هُمِّشَتْ في أحيان كثيرة أحاديث النّبيّ دون سبب واضح، إذ تُؤَوَّلُ بانتظام في ضوء ما يَرِد في آثار الصّحابة على افتراض أنّ الصّحابة أفضل من يعرف سُنَّة النّبيّ[55]؛ وبذلك يُعلّل مالك قائلاً: «ولم يبلغني أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «من قتل قتيلاً فله سلبه» إلّا يوم حنين»[56]. لكن القول إنّه قام بذلك فعلاً أمر مُسلَّم بصحّته وليس محلّ أيّ نزاع، لكن لا توجد قرينة تُثبت أنّه أعطى أوامره أو أنّه عمل بتلك الأوامر بعد ذلك. وعلى الرَّغم من أنّ أبا بكر شهد الكثير من الغزوات، لا نملك دليلاً على أنّه حَكَم بذلك أيضاً، والشّأن ذاته بالنسبة إلى عُمر (**الطبري**، ص87). ويُؤوّل أهل المدينة حديثاً نبويّاً في ضوء حكم صادر عن عُمر، «لأنّ عُمر لا يجهل قول النّبيّ ولا يُخالفه»[57]. وتعلو منزلة آراء صحابيّ ما على ما كان الصّحابيّ نفسه قد رواه عن النّبيّ[58]، كما نجد أيضاً أحاديث نبويّة مُهمَّشة أو مُؤَوَّلة بصفة محدودة دون وجود ما يُسوِّغها من خلال آثار الصّحابة[59]. ويُمكن أن نقول إجمالاً، إنّ أهل المدينة يُفضّلون آثار الصّحابة على أحاديث النّبيّ. ولا يُعدُّ هذا الرأي الذي تعكسه قصة الزّهريّ وصالح بن كيسان المذكورة في كتاب ابن سعد مقبولاً عند الشّافعيّ.

لقد تكرّر انتقاد الشّافعيّ، في هجومه على أهل المدينة، للفكرة القائلة إنّ عمل الخلفاء الأوائل، وهم أبو بكر وعُمر وعثمان الذين يزيد عليهم أحياناً ابن عُمر، بل

---

(54) قارن **الكتاب III**، 31، بـ **المُوَطَّأ**، جI، ص67، و**المُدَوَّنة**، جI، ص5.

(55) يُبالغ الزرقاني في افتراضه في مواضع كثيرة أنّ أحاديث الصّحابة تعود إلى النّبيّ، لا لشيء سوى أنّ مضامينها تقتضي على ما يبدو ذلك.

(56) هذا قد أصلِحَ في النصّ المُوازي، **المُوَطَّأ**، جII، ص305 حيث يقول مالك: «إلّا يوم حنين». وقد أغفل أنّ يوم حنين كان آخر الأيّام التي شهدها الرّسول.

(57) **الاختلاف**، ص325. انظر أيضاً: **الكتاب III**، 26 (**المُوَطَّأ**، جI، ص263)، 27 (**المُوَطَّأ** جI، ص246؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص133)، 83، 119.

(58) هذا القول نُسب إلى القاسم بن محمّد، **الكتاب III**، 148 (ص246 وما يليها).

(59) ينقل مالك عن عبد اللّه بن عُمر قوله: «إنّها ليست سُنَّة الصلاة، وإنّما أفعل هذا من أجل أنّي أشتكي». (وهو مذكور في **شرح الزرقاني**، جI، ص184). انظر أيضاً: **الكتاب III**، 38، (**المُوَطَّأ**، جII، ص348) 48، 67؛ (**المُدَوَّنة** جXV، ص195).

الخليفة عُمر بن عبد العزيز أيضاً الذي جاء في وقت مُتأخّر من العصر الأمويّ، ويُعدّ من التابعين من الناحية التأريخيّة، يُمكن أن يُؤكّد أو يُضعف حجّية حديث نبويّ مُعيّن (**الكتاب III**، 2، وفي مواضع كثيرة). ويجب ألّا نستنتج ممّا تقدّم أنّ آراء أهل المدينة كانت تعتمد اعتماداً واعياً أو على أيّ نحوٍ من الأنحاء، جملة من الآثار المروية عن الخلفاء الأوائل بالطريقة التي أتينا على ذكرها. وكانت هذه الطريقة قد أُبطلت من خلال ما تضمّنه **الكتاب III** الذي لا يضمّ آثاراً مروية عن أبي بكر إلّا في الفقرات 63-65، ولا يتضمّن آثار مروية عن عثمان إلّا في الفقرة 89، على خلاف الآثار المروية عن عُمر التي تَرِد في الفقرات 66 إلى 88، والآثار المروية عن ابن عُمر التي تَرِد في الفقرات من 111 إلى 147؛ وقد رأى الشّافعيّ نفسه، من خلال الحدود التي ضبطها لآثار الصّحابة، أنّ أحكام الخلفاء الأوائل أكثر حجّية من آثار غيرهم من الصّحابة[60]. وهذه الفكرة القائمة على أبي بكر وعُمر وعثمان، وهي فكرة محدودة الأهمية بالمُقارنة مع فكرة مُماثلة تبنّاها أهل الشام[61]، إنّما فرضها الشّافعيّ على أهل المدينة بوصفها عقلنةً لموقفهم من آثار الصّحابة، وليس ذلك إلّا للطعن في هذا المذهب[62]؛ إلّا أنّ هذه الفكرة تجذّرت لاحقاً في المذهب المالكي. وقد جعل الخطّابي (المذكور في **شرح الزرقاني**، جI، ص269) العمل المُتواصل للخلفاء الثلاثة الأوائل مقياساً لِلمُفاضَلَة بين الأحاديث المُتضاربة، ويستند إياد المذكور في المصدر السابق الذِكر، ص248، إلى حُجَّة سكوت الخلفاء الأربعة الأوائل لِيُبرهن على أنّ حديثاً نبويّاً ما لا يتضمّن حكماً عامّاً، وإنّما يُحيل على ما كان يحظى به النّبيّ من امتياز خاص.

يُمثّل كلٌّ من عُمر وابن عُمر من بين كُلّ الصّحابة مرجعية مُميّزة لدى أهل

---

(60) انظر سابقاً، ص31.

(61) انظر لاحقاً، ص90 وما يليها من صفحات.

(62) هذا الأمر جليّ من خلال **الكتاب III**، 148 (ص242). وانظر أيضاً لاحقاً ص40. أمّا الحديث الذي يأمر فيه الرسول بضرورة الأخذ بسُنَّته وسُنَّة خلفائه الراشدين (أبو داود، «باب في لزوم السُّنَّة»؛ التِّرمِذي، أبواب العلم، «باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّة»؛ ابن مَاجَه، «باب اتّباع سُنَّة الخلفاء الرّاشدين»)، فإنّه يُمثّل علامة فارقة تُحيل على العهد العبّاسي الأوّل. انظر نموذجه الأوّل لاحقاً، ص81، الإحالة رقم 179.

المدينة ويتجلّى دور عُمر باعتباره مرجعية بارزة لدى أهل المدينة بكُلّ وضوح في الكثير من النصوص في **الكتاب III**، كالذي يَرِد على سبيل المثال في الفقرة 87، قلت: «إذا رُوي شيء عن عُمر فلا تسأل لِمَ وكيف». «إذا رُوي حديث عن عُمر فلا نخالفه بما تأوّلنا من القرآن». ويَرِد الرّأي القائل إن حكماً صادراً عن عُمر يجب أن يعلو على حديث نبوي في عُرف أهل المدينة، يعكس الجدل الدائر بين أبناء الجيل الذي سبق مالكاً؛ فالشّافعيّ ومالك والزّهريّ ومحمد بن عبد اللَّه ابن حارث بن نوفل وسعد بن أبي وقاص والضحّاك بن قيس اختلفوا في التمتّع بالعمرة إلى الحجّ، فقد اعترض عليه الضحّاك مستنداً إلى نهي عُمر عن ذلك، وردّ عليه سعد مُستنداً إلى عمل النّبيّ. ويُفضّل مالك موقف الضحّاك لأنّ عُمر أعلم برسول اللَّه من سعد، في حين يُحاول الشّافعيّ التقليل من شأن عُمر بالبحث عمّا يُبرز ذلك. (**الكتاب III**، 39)[63].

وما زال ابن عُمر يُعرف لدى **المقريزي** (ج II، ص332) بوصفه أهمّ شيوخ أهل المدينة، وتجلّى دوره في الكثير من مواطن الجدال في **الأمّ**، جزء 7، **الكتاب III** مثل قوله: «أنتم تتركون الحديث عن النّبيّ ﷺ في الحجّ عن الرجل بقياس على قول ابن عُمر، وتقولون لا يجهل ابن عُمر قول النّبيّ ﷺ». (الفقرة 119). أو النص القائل: «نراكم تستوحشون من خلاف ابن عُمر بحال». (الفقرة 145)[64].

وتكون إحالات الشّافعيّ على عُمر وابن عُمر بوصفهما شيخين من شيوخ المدينة مشفوعة دائماً بتُهمة عدم الثبات التي يُوجّهها الشّافعيّ إلى أهل المدينة لأنهم غالباً ما كانوا يخالفون أصولهم، وعلينا استخراج النتائج من الفصل

---

(63) يُبيّن فينسنك (Wensinck) في *Acta Orientalia*، جII، ص178، 197 وما يليها من الصفحات، بالإحالة خاصة على **صحيح** التِّرمِذي، كيف نشأت صورة عُمر النَّموذجيّة بما يُشبه نوعاً ما تكوُّن الصّورة النموذجيّة للقدّيس بطرس (St. Peter)، وهي صورة مثّلت تقريباً مصدر إلهام لجزء كبير من الشريعة.

(64) حول اعتبار عُمر بن عبد العزيز مرجعية حليفة لفقهاء أهل المدينة، انظر لاحقاً، ص248.

السّابع، ولا يتجه اهتمامنا في الوقت الحالي إلّا إلى تأكيد أنّ أهل المدينة كانوا في زمن مالك يعتقدون أنّهم أحرار في رفض آثار الصّحابة(65)، وهم يقومون بذلك حسب قول الشّافعيّ لأسباب غير مُقنعة: «وأنتم تخالفون ابن عُمر وعروة» [أحد التابعين] فتقولون يُقْنَتُ بعد الرّكوع». فيردّ الربيع قائلاً: «فأنتَ تقنتُ في الصبح بعد الرّكوع». ويشرح الشّافعيّ المسألة قائلاً: «نعم لأنّ النّبيّ ﷺ قنت ثم أبو بكر ثم عُمر ثم عثمان». فيستنتج الربيع قائلاً: «فقد وافقناك». فيردّ الشّافعيّ بالقول: «أجل من حيث لا تعلمون» (**الكتاب III**، 119). ويُؤكّد هذا النصّ ما ذكرناه من أنّ الإحالة على عمل الخلفاء الأوائل ليست حُجَّة من حُجج أهل المدينة، بل هي حُجة الشّافعيّ.

لم يُعرف عن أهل المدينة إلى حدود زمن الشّافعيّ ما عُرف عنهم لاحقاً من اهتمام بالأحاديث، إذ يتّهمهم الشّافعيّ في **الكتاب III**، 146، بإهمال عدد قليل من الأحاديث ينقلونها، ويقول في الباب 85: «فإذا تركتم ما رُوي عن النّبيّ (ص) من... [يذكر الشّافعيّ هنا مسألة خاصّة] لقول عُمر وتركتم على عُمر... [يذكر الشّافعيّ هنا مسألة أُخرى]... لقول ابن عُمر وعلى ابن عُمر فيما لا يُحصى لرأي أنفسكم، فالعلم إليكم عند أنفسكم صار» [فلا تتبعون إلّا ما شئتم]».

وتحظى آثار التابعين بدور مُهمّ في آراء أهل المدينة (انظر: الإحصاء في بداية الفصل)؛ إذ تُنقل هذه الآثار بكُلّ عناية بوصفها آثار مُنسجمة مع بعض المسائل، وكثيراً ما تُعوّض آثار الصّحابة. ويَرِد ذلك على سبيل المثال في **الكتاب III**، 121 حيث يقول الشّافعيّ: «فإذا خالفتم ابن عُمر، وإذا جاز خلاف ابن عُمر في هذا القول لرجل من التابعين، أيجوز لغيركم خلافه لقول رجل من التابعين أو تُضيّقون على غيركم ما تُوسّعون على أنفسكم فتكونون غير مُنصفين، ويكون هذا غير مقبول من أحد، ويجوز أن تَدَع على ابن عُمر لرجل من التابعين ولرأي صاحبك [مالك] وتجعل قول ابن عُمر حُجَّة على السُّنَّة [أي حديثاً يُنسب إلى النّبيّ]». ويفترض أهل المدينة أنّ ابن المسيَّب وهو أحد التابعين المعروفين

---

(65) يقول أهل المدينة: «هذا لا يُشبه أن يكون من قضاء عُمر». (**الكتاب III**، 82؛ وانظر أيضاً: **المُوَطّأ**، جIII، ص66).

«إذا قال قولاً لم يَقُلْ به إلّا عن علم» (**الكتاب III**، 77). إلّا أنّ آثار التابعين لا يُقتدى بها اقتداءً تسليميّاً. وسنقف لاحقاً عند أهمّ شيوخ المدينة من جيل التابعين[66].

## ب ـ أهل العراق:

لم يعتنِ أهل العراق بالأحاديث إلّا قليلاً حسب ما يدّعي خصومهم، ويقال أيضاً إنّ اهتمامهم بالحديث كان في أقلّ تقدير أقلّ من اهتمام أهل المدينة به، وقد عُدِّلَ هذا الرأي بعض الشيء ليُصبح جزءاً من الموقف السائد في الوقت الحاضر، غير أنّ النصوص المُعاصرة تُبيّن أنّ الأمر ليس كذلك؛ فقد رأينا أنّ الشّافعيّ لا يتّهم أهل العراق بإهمال الكثير من الجزء الهيّن الذي نقلوه[67]، بل يتّهم أهل المدينة بذلك. ويُؤكد أهل العراق في أكثر من موطن أنّهم أكثر علماً بالأحاديث من أهل المدينة أو أهل الشام، كما أنّ كُلّاً من أبي حنيفة وأبي يوسف يفوقان مالكاً في جمع الأحاديث جمعاً مُنتظماً[68]. وخلافاً لما تقدّم، فإنّ اتّهام الشّافعيّ لأهل العراق في نص وحيد باعتمادهم على مصادر ضعيفة في علم الحديث وبعدم امتلاكهم علماً يُضاهي علم أصحابه من أهل المدينة، لا يُعدّ إلّا اتّهاماً غير ذي أهميّة[69].

يشترك أهل العراق وأهل المدينة عند نقد بعضهم بعضاً في القول إنّ آراء خصومهم لا تستند إلى أحاديث نبويّة[70]. وسنرى من خلال التحليل التالي أنّ موقف أهل العراق من الأحاديث هو في الأساس موقف أهل المدينة نفسه، إلّا أنّ نظريّتهم أكثر تطوّراً.

يرى الشّافعي أنّ الأصل القائل بعدم صحّة أيّ رأي في الفِقه ما لم يعتمد خبراً لازماً[71] أو قياساً، إنّما يعود إلى الشّيبانيّ (**الكتاب VIII**، 13)، ويرى

(66) انظر لاحقاً، ص311 وما بعدها من الصفحات.
(67) انظر سابقاً، ص34 وما يليها من صفحات.
(68) انظر لاحقاً، ص48 وما يليها.
(69) **الكتاب VIII**، 13: لا تكاد هذه الحُجَّة تنهض بأيّ دور في غير هذا الموضع.
(70) **الكتاب III**، 24، 26.
(71) «خبر لازم». وحول معنى هذا المصطلح، انظر لاحقاً، ص173، الإحالة رقم 437.

الشّافعيّ فيما يرى أيضاً أنّ الحديث اللّازم كالأثر المروي عن أحد الصّحابة في المسألة المطروحة يقدّم على القياس (**الاختلاف**، ص117 وما يليها). كما أنّه لا يجوز أيضاً معارضة حديث ما أو الوقوع في الخطأ عند تطبيقه. (**الاختلاف**، ص282).

وكثيراً ما يتّفق الخصم العراقيّ مع الشّافعيّ في القول بألّا أحد يحظى بأيّة مرجعية تُضاهي مرجعية النّبيّ. وقد رأينا[72] أنّ هذه الآراء يجب أن تُؤخذ ببعض التحفّظ، إلّا أنّ مقطعاً مثل الذي يَرِد في **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص357، حيث يُؤكّد الفقيه على الدور الحاسم لكُلّ حكم يصدر عن النّبيّ، يُظهر أنّ أهل العراق قد كانوا أسبق من غيرهم في بلوغ هذه الفكرة الأساسيّة وصاغوها صياغة واضحة كما طبّقوها في بعض المناسبات - غير أنّهم مازالوا بعيدين كُلّ البعد عن طريقة الشّافعيّ التي لا يعتريها تردّد في الاعتماد على أحاديث النّبيّ دون سواها.

يقول أبو يوسف في **الكتاب IX**، 5، «فعليك من الحديث بما تعرف العامة وإيّاك والشاذ منه». ويستشهد بحديث رواه النّبيّ من على المنبر يقول فيه: «إنّ الحديث سيفشو عنّي فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي». كما يستشهد بحديث آخر رُوي عن عليّ (وبإسناد من أهل العراق) يقول فيه: «إذا أتاكم الحديث عن رسول اللّه ﷺ فظنوا أنّه الذي هو أهدى والذي هو أنقى والذي هو أحيا». ويستشهد أبو يوسف بحديث (رُوي عن عُمر بإسناد من أهل العراق أيضاً) يقول فيه إنّه نبّه رهطاً من الصّحابة كانوا قاصدين الكوفة إلى التقليل من رواية الأحاديث النبويّة، إذ كان للناس هناك دويّ بالقرآن كدويّ النحل. وكان عُمر لا يقبل الحديث عن الرسول إلّا بشاهدين، أما عليّ فقد كان يرفض قبول أحاديث نبويّة إن لم تكن مشفوعة بالقَسَم.

يقول أبو يوسف إنّ «الرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يُعرف ولا يعرفه أهل الفِقه ولا يُوافق الكتاب ولا السُّنَّة، فإياك وشاذّ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، وما يُوافق الكتاب والسُّنَّة، فقِس الأشياء

(72) انظر سابقاً، ص23 وما يليها.

على ذلك، فما خالف القرآن فليس من رسول اللّه ﷺ وإن جاءت به الرّواية».
ويزيد أبو يوسف حديثاً رواه النّبيّ في مرضه الذي مات فيه: «إنّي لأُحرّم ما حرّم القرآن واللّه لا يُمسكون عليّ بشيء»[73]. ويختم قائلاً: «فاجعل القرآن والسُّنّة المعروفة لك إماماً قائداً، واتّبع ذلك، وقِسْ عليه ما يَرِد عليك ممّا لم يُوضّح لك في القرآن والسُّنّة». وهذا نقيض ما يذهب إليه الشّافعيّ من تفسير القرآن في ضوء الأحاديث النبويّة.

وبعيداً عن هذه الحدود التي تضبط تطبيق الأحاديث النبويّة، فإنّ أُطروحة أهل العراق المُتعلّقة بالحجّية العُليا للأحاديث النبويّة، تتنزّل بالتأكيد في منزلة ثانوية بالمُقارنة مع الأهميّة التي يُسندها أهل العراق إلى آثار الصّحابة في الجانبين النظري والتطبيقي، ونجد صياغة واضحة لهذا الأصل في مواضع كثيرة. مثل ذلك الذي يَرِد في الفقرة 89 من **الكتاب الأوّل**، يقول: «وهم يزعمون أنّهم لا يُخالفون الواحد من أصحاب النّبيّ ﷺ». كما يذكر في الفقرة 183 أنّ: «أبا حنيفة لا يُخالف واحداً من أصحاب رسول اللّه ﷺ». ويُخاطب الشّافعيّ الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 9، قائلاً: «وأصل ما تذهبون إليه زعمتم أن لا تخالفوا الواحد من أصحاب رسول اللّه ﷺ [. . .] إذ لم نعلم أحداً خالفه». وإذ يُقرّ الشّافعيّ مراراً بأنّ لأهل العراق عذراً أفضل من عذر أهل المدينة في خروجهم على الأحاديث النبويّة، فإنّ ذلك يعود بالتأكيد لوضوح صياغتهم لهذا الأصل[74].

إنّ الحُجَّة التي يُسوّغ بها أهل العراق ما يُولون آراء الصحابة من أهمية هي الحُجَّة نفسها التي يعتمدها أهل المدينة، وهي التي تقول إنّ الصّحابة لا يُمكن أن يكونوا غير مُدركين عمل النّبيّ وأحكامه[75]؛ وقد قيل إنّ آراءهم هي على الأرجح مُوافقة لأحكام النّبيّ. سُئل ابن مسعود عن مسألة فأجاب قائلاً: «لا علم لي بأيّ حكم للنّبيّ في هذا الأمر». ولمّا سُئل عن رأيه، أعطاه، فأعلن واحد من الذين حضروا مجلسه أنّ النّبيّ حكم بالحُكم نفسه، فاستبشر ابن مسعود كثيراً

(73) نصّ هذا الحديث مأخوذ من القرآن. (الزخرف 43/ 43).
(74) **الكتاب III**، 61، وفي مواضع كثيرة أخرى.
(75) **الكتاب IX**، 40، وفي غيره من المواضع.

لأنّ ما ذهب إليه يوافق حُكم النّبيّ[76]. فمن غير المُفاجئ إذن أن تُعوّض آثار الصّحابة أحاديث النّبيّ، وأن يُسند للنوعين من الأحاديث القِيمة نفسها، وأن تُؤَوَّل أحاديث النّبيّ في ضوء آثار الصّحابة[77].

ويجب أن نستنتج أنّ الإحالة على آثار الصّحابة تُمثّل المنهج الأقدم، وأنّ الحجّية العُليا لأحاديث النّبيّ تُمثّل تجديداً لم يَتَبَنَّهُ أهل العراق بالوجه الأكمل في ذلك الوقت، كما لم يتولّ الالتزام به بانتظام فقيه آخر سوى الشّافعيّ.

وإن لم تكن طريقة التفسير التوفيقي للأحاديث مجهولة لدى أهل العراق، فإنهم عندما يستحيل عليهم التوفيق بينها، يعمدون أحياناً إلى رأي غالبية الصّحابة بوصفه رأياً حاسماً. وكان أهل العراق على الرَّغم من ذلك غالباً ما يختارون اختياراً يبدو اعتباطيّاً، حديثاً من جملة الأحاديث المُتعارضة، وإن أمكن التوفيق بينها. ويذكر الشّافعيّ في **الكتاب III**، 13، أنّهم يختارون ما كان «أشبه بسُنَّته»[78]، وسنرى لاحقاً ما يعنيه العراقيّون بهذا. وقد تمّ إثر ذلك تطوير هذا القبول بالأحاديث أو رفضه حسب اتفاقها أو اختلافها مع ما سبق أن أقرّه المذهب من آراء علم مخصوص، وذلك على يدي الطحاوي الذي كان سعيه إلى إيجاد مواطن تعارض بين الأحاديث أهمّ من محاولته التوفيق بينها؛ وقد كان المُبتغى من عمله ترك تلك الأحاديث التي لا تتّفق مع آراء المذهب الحنفي وإبطالها. ويؤكّد تفسير أهل العراق القُدامى للأحاديث التي يُثبتونها، أنّ معيارهم النهائي، إنّما هو المذهب الذي سبق إقراره وترسيخه.

ويرفض أهل العراق الأحاديث النبويّة إذا كان الحديث المذكور يُعارِضُ القرآن (**الاختلاف**، ص345 وما يليها)، أو إذا كان الحُكم الذي يَرِد في الحديث غير

---

(76) أبو يوسف، **الآثار**، ص607؛ الشّيبانيّ، **الآثار**، ص22؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص244. وقد نُقل ذلك برُمّته عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النّخعيّ؛ أمّا الرواية المُوازية في كتاب الشّيبانيّ **الحُجَج** (على هامش كتاب **الآثار** لأبي يوسف) فتُنقل عن الشعبيّ، ولم تظهر هذه الرّواية قبل زمن الشعبي وحمّاد. وتُوجد رواية أُخرى عند ابن حنبل وفي بعض كتب **الصّحاح** حيث العناية بالأحاديث النبويّة أشدّ وضوحاً؛ انظر هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص244. وحول حديث يُخالف ما ذكرناه، انظر لاحقاً ص67.

(77) استمرّ القول بقطعيّة أحاديث الصّحابة في مذهب أبي حنيفة.

(78) انظر لاحقاً، ص94 وما يليها من صفحات.

مذكور في القرآن[79]، أو في بعض الأحاديث النبويّة الأُخرى، ولم يَصل إلينا شيء مُشابه له عن الخلفاء الأربعة الذين عملوا بأوامر اللّه من بعد الرسول (**الكتاب III**، 10)، لأنّ «الناس كلهم تركوه» (**الاختلاف**، ص336)، أو لأنّ رأي عامة الناس مُختلف عنه، ممّا يُجيز التّقليل من أهمية هذه الأحاديث النبويّة أو إبطالها (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص142)، أو بكُلّ بساطة لأسباب منطقية؛ ذلك أنّ الحديث المشكوك في صحّته سيجعل الآراء الفِقهيَّة غير مُنسجمة فيما بينها. ويوجد تسويغ لاتّهام الشّافعيّ العراقيّين بقبول آثار الصّحابة بسهولة تفوق تلك السهولة التي يقبلون بها أحاديث النّبيّ، وكان عليهم طبعاً مُعارضة آثار الصّحابة أيضاً، ولا سيّما أنّ الكثير من الأحاديث التي تتعارض فيما بينها نُقلت عن شيخيهما البارزين وهما عليّ وابن مسعود. ويجمع الشّافعيّ المسائل التي يختلف فيها أهل العراق عن عليّ وابن مسعود في **الكتاب II**.

يُناقش صاحب **الأمّ** دور عليّ وابن مسعود بوصفهما شيخين من شيوخ أهل العراق في **الاختلاف**، ص215 وما يليها، وهو نص يتضمّن مُلخّصاً من طرف واحد، على الرَّغم من أنّ الشّافعيّ يراه تلخيصاً منطقيّاً لآراء المذاهب الفِقهيَّة القديمة تجاه شيوخها الفقهاء. ويذكر الخصم العراقيّ أنّ إبراهيم النخعيّ اعترض على حديث نبوي قائلاً: «أيجوز أن يكون وائل [الراوية] أعلم من عليّ وابن مسعود؟»[80]. ثم يُقرّ أن إبراهيم لم ينقل عن عليّ وابن مسعود أنّهما شاهدا النّبيّ يقوم بعمل مُختلف عمّا رواه وائل، إلّا أنّ إبراهيم افترض أنّهما لمّا شاهداه يقوم بعمل مُطابق لِما رآه وائل، فإنّهما قاما بنقله أو العمل به. ويجد الخصم العراقيّ نفسه مُجبَراً على الإقرار بأنّ إبراهيم لم ينقل قولاً صريحاً عن عليّ وابن مسعود، ويعترف بعدم إمكان إدراك إبراهيم لكُلّ أحاديثهما وأعمالهما. ثمّ يُقرّ، فضلاً عن ذلك، أنّ أحكام إبراهيم لا تعود جميعها إلى عليّ وابن مسعود. ويستشفّ الشّافعيّ

---

(79) يحتجّ مالك ضدّ هذا النّمط من التعليل لدى العراقيّين. انظر **المُوَطّأ**: جIII، ص183.

(80) قارن بأبي يوسف، **الآثار**، ص105؛ والشّيبانيّ، ص87؛ **المُدَوَّنة**، جI، ص68. وممّا يحمل دلالة أنّ النّص الأصليّ لهذه الرّوايات الثلاث يعود إلى ابن مسعود وأصحابه. (انظر لاحقاً، ص296 وما يليها من صفحات)؛ أمّا الشّافعيّ الذي لا يُقرّ بأُسس مذهب أهل العراق، فإنّه يُعوّض الإسناد بـ «عليّ وابن مسعود».

حينئذٍ أنّ الخصم لا يحقّ له أن يستخلص نتائج تعتمد على إحالة إبراهيم العامّة على عليّ وابن مسعود، لأنّ إبراهيم وغيره كانوا أحياناً يقتدون بشيوخ آخرين في مسائل سكت عنها كُلٌّ من عليّ وابن مسعود؛ وحتى إذا نقل إبراهيم عن عليّ وابن مسعود شيئاً ما، فإنّ ذلك لن يكون مقبولاً لأنّه لم يكن على اتّصال مباشر بهما، والخصم يودّ الآن حَسَب الشّافعيّ تفنيد ما نقله وائل عن النّبيّ من أحاديث على أساس أنّ إبراهيم لم يكن يعلم برأي عليّ وابن مسعود في تلك المسألة. وإذا ادّعى الخصم، كما فعل حقاً، احتمال أن تكون لدى إبراهيم أقوال صحيحة، فإنّ ذلك لا يُعزّز حجّته لأنّه لم ينقل في الواقع هذه الأقوال. وإذا كان يعني أنّ من سمع إبراهيم [من الرّواة] افترضوا أنّه نقل الأقوال عن عليّ وابن مسعود دون التصريح بذلك، أمكَنَنا أيضاً أن نفترض أنّه كان على علم بالحُكم الصحيح الصادر في شأن كُلّ المسائل التي لم يُنقل عنه شيء بخصوصها [وبذلك فقد شارك في إصدار هذا الحُكم] على الرَّغم من أنّه لم يُصرّح به. وإذا نُقل عن عليّ وابن مسعود قول مختلف آخر في هذا الشأن، لم يَسَع الخصم اتخاذه حُجَّة.

ويُوجد إلى جانب كُلٍّ من عليّ وابن مسعود، عالم من عُلماء أهل العراق وكان الخوارزمي على علم بثلاثتهم جميعاً، إذ يقول في ذلك (ج **II**، ص41): «لقد أخذ أبو حنيفة الفِقه عن حمّاد، وأخذه حمّاد عن إبراهيم النّخعيّ، وأخذه إبراهيم عن أصحاب ابن مسعود، وأخذه هؤلاء عن شيوخ الفِقه من بين صحابة النّبيّ وابن مسعود وعليّ وعُمر».

يُناظر عليّ بوصفه أحد عُلماء أهل العراق عُمر بوصفه أحد عُلماء المدينة، وذلك في **الكتاب III**، 87. أمّا ابن مسعود فهو مرجع أهل الكوفة الذين يختلفون عن أهل البصرة (**الاختلاف**، ص62). وهو لا يزال يُعرف بتلك الصفة لدى المقريزي (جII، ص332). وتوجد أحاديث تُظهر تعارض رأي ابن مسعود مع رأي عُمر، أو تُظهر عُمر في مظهر السائل عن حُكم ابن مسعود والموافق له؛ وترتبط المرجعية الشخصية لابن مسعود ارتباطاً وثيقاً بآراء المذهب الذي يحمل اسمه. وقد سبق أن رأينا أنّ رأي ابن مسعود كان يفترض أن يتفق مع حكم النّبيّ، إلّا أنّ هذا لا يُمثّل إلّا تسويغاً لاحقاً لما وقع سابقاً *(ex post facto)*؛ إذ لا يكاد كتابا **الآثار** لكلٍّ من أبي يوسف والشّيبانيّ يحتويان على أيّة أحاديث رواها ابن مسعود عن النّبيّ، علماً بأنّ هذين الكتابين يُقدّمان الأساس التقليدي

لمذهب أهل العراق. أمّا عُمر الذي هو مرجعية لأهل العراق، فإنّ الشّافعيّ يذكر أنّ أبا حنيفة كثيراً ما يأخذ عنه (على سبيل التقليد) بل يَعُدُّهُ حُجّته الوحيدة (**الكتاب I**، 184). وتبدو جميع الحالات القليلة التي يظهر فيها ابن عُمر بمظهر مرجعية لأهل العراق مأخوذة عن نموذج أهل المدينة.

وكثيراً ما يعتمد أهل العراق على آثار التابعين على نحوٍ مُتساوٍ مع آثار الصّحابة، وفي حالات تُعْتَمَدُ آثار التابعين دون سواها. وعلى الرَّغم من ذلك، أُقرّ في زمن الشّيبانيّ والشّافعيّ أنّ آراء التابعين على ذلك النحو لا تُعَدُّ حُجَّة، ويتعارض هذا الموقف النظري بصورة عجيبة مع الاستعمال الواسع لهذه الآراء قبل زمن الشّيبانيّ والشّافعيّ وحتى في أثنائه. وينعت الخصم العراقيّ في **الكتاب VIII**، 13، سعيد بن جبيرٍ بـ «رجل من التابعين لا يُلزمني قوله». ويعترض الشّيبانيّ في الباب السادس على الشّافعيّ (الذي كان في هذا الكتاب القديم لا يزال يستعمل الحُجّة القديمة من شيوخ آخرين غير النّبيّ) على أساس أنّ آراء ابن المسيَّب والحسن البصري وإبراهيم النخعيّ لا تُمثّل حُجَّة. فيردّ الشّافعيّ قائلاً إنّ الشّيبانيّ نفسه يقع أحياناً في الخطأ باتّباع آرائهم، ويقول في الباب 15: «إن كانت حُجّته [الشّيبانيّ] بأنّ إبراهيم النّخعيّ قاله، فهو يزعم أنّ إبراهيم وغيره من التابعين ليسوا الحُجّة على أحد».

إلّا أنّ إبراهيم النّخعيّ نفسه يُمثّل أهمّ الشيوخ بالنسبة إلى الكوفيين من أهل العراق؛ فمن ضمن 549 أثراً روي عن التابعين في كتاب **الآثار** لأبي يوسف روى إبراهيم نفسه ما لا يقلّ عن 443 حديثاً، كما نقل إبراهيم عن تابعين آخرين 15 حديثاً آخر. أمّا في كتاب **الآثار** للشّيبانيّ، فقد روى إبراهيم بنفسه 472 أثراً من ضمن 550 أثراً ونقل عن تابعين آخرين 11 أثراً آخر. وقد نقل إبراهيم أيضاً نسبة كبيرة من أحاديث النّبيّ والصّحابة في هذين الأثرين، إذ نقل 53 حديثاً نبويّاً من بين 189 حديثاً، و147 أثراً رُوي عن الصّحابة من بين 372 حديثاً في **آثار** أبي يوسف و26 حديثاً نبويّاً من بين 131 حديثاً، و104 آثار نُقلت عن الصّحابة من جملة 284 حديثاً في كتاب **الآثار** للشّيبانيّ. ويُظهر النص الذي يَرِد في **الاختلاف**، ص215 وما يليها، والذي سبق أن لخّصنا محتواه[81] كيف تمَّ توظيف اسم

(81) انظر سابقاً، ص45 وما يليها.

إبراهيم لاستحضار شيوخ أعلى شأناً. ويُبيّن كتابا **الآثار** و **الكتاب II** أنّ إبراهيم كان أهمّ راوية لابن مسعود، غير أنّه كثيراً ما يُخالفه. كما تُبيّن هذه المصادر أنّ آراء إبراهيم مثّلت المواقف السائدة لدى أهل الكوفة في كُلّ الحالات تقريباً.

تطابقُ هذه العلاقةُ بين آثار مروية عن أحد التابعين وأُخرى منقولة عن صحابيّ العلاقةَ بين آثار الصّحابة وأحاديث النّبيّ، وهو ما يُؤدّي إلى نتيجة مُوازية تفرض نفسها. لقد كانت الإحالة على أحد التابعين أسبق من الإحالة على أحد الصّحابة، ولم تُنقَل المرجعية من التابعي إلى الصّحابيّ إلّا نتيجة لاعتبارات نظريّة، وهي الاعتبارات نفسها تماماً التي نُقلَت بموجبها لاحقاً المرجعية من الصّحابة إلى النّبيّ. ولا يقوم مذهب أهل المدينة على تابع واحد مثلما هو الأمر بالنسبة إلى مذهب أهل الكوفة، إلّا أنّ موقف أهل المدينة من التابعين والصّحابة هو الموقف نفسه الذي يتبنّاه أهل العراق، ويستوجب ذلك الوصول إلى النتيجة نفسها.

أمّا بالنسبة إلى الشيوخ الأفراد من أهل العراق، فلقد كان أبو حنيفة يهتمّ بالأحاديث من الناحية الفنّيّة، فهو يجمع الأحاديث المُتشابهة ذات الإسناد المُختلف، ويجمع أحاديث أهل المدينة إلى جانب أحاديث أهل العراق. ويُواصل أبو يوسف هذا الجمع المُنتظم للأحاديث بل يُظهر اهتماماً وعلماً بها (الكتاب IX، 2)، ثم يُصبح في وقت لاحق خاضعاً لتأثير الأحاديث التي تُنسب إلى النّبيّ والصّحابة، وهي أكثر وقعاً من تأثير أبي حنيفة. وبالمُقارنة مع الحالات القليلة التي يُناقش فيها أبو حنيفة حديثاً للمرّة الأولى أو يُغيِّر رأياً بناءً على ذلك، فإنّ الحالات التي يقوم فيها أبو يوسف بالشيء نفسه أكثر عدداً[82]. وتقوم رواية الشّيبانيّ **لمُوَطَّإ** مالك خير دليل على اهتمامه الفنّيّ بالأحاديث، كما أنّ استعماله المُتكرّر لعبارة «وبهذا نأخذ» يُظهر درجة تأثّره في الأقلّ من الناحية الشكليّة بالأحاديث، ونُلاحظ أيضاً أنّ الشّيبانيّ يُغيِّر الآراء الفِقهيَّة بالاعتماد على الأحاديث ولا سيّما النبويّة منها[83]. إلّا أنّ هذا لا يمنع وقوعه في التعارض

(82) انظر لاحقاً، ص386 وما يليها.

(83) انظر لاحقاً، ص394 وما يليها.

والخلط بين الآراء، ممّا يُعرّضه إلى نقد الشّافعيّ المُتواصل، وذلك في إطار انتقاده لشيوخ المذاهب القديمة. وقد كان الشّيبانيّ يأخذ آراء التابعين من أهل المدينة مأخذ الجدّ، شأنه في ذلك شأن أبي حنيفة من قبله.

**ج ـ أهل الشام:**

يُمثّل الأَوزاعيّ الفقيه الشاميّ الوحيد الذي لدينا معلومات صحيحة عنه من خلال **الكتاب IX**، وكذلك في **أثر الطبري**؛ ويُماثِلُ موقفه من الأحاديث في الأساس موقفَ أهل المدينة وأهل العراق. وتهتمّ آراء الأَوزاعيّ من الناحية العملية بالأحكام الفِقهيَّة للحرب، وهو مجال يعتمد قصص مغازي النّبيّ التي لها أهميّة تاريخيّة، والتي غالباً ما تفتقر إلى إسناد يُهَيِّئ خلفيّة تضمّ نماذج عن [سلوك] السابقين. وتختلف طبيعة هذه الأحكام اختلافاً منطقيّاً عن أحاديث الأحكام الفِقهيَّة الصرفة. وبذلك، فإذا وردت إحالات كثيرة على عمل النّبيّ في آثار الأَوزاعيّ، فإن مُدَوَّنات أهل العراق تتضمّن إحالات مماثلة ليست أقل تواتراً من إحالات الأَوزاعيّ بخصوص الموضوع نفسه، وعلى الرَّغم من ذلك، لا يُمثّل تناول **مُوَطّأ مالك ومُوَطّأ الشّيبانيّ** لفِقه الحرب سوى تناول مُقتضب للمسألة.

يقول الأَوزاعيّ مستشهداً بسورة الأحزاب 33/الآية 21: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (**الكتاب IX**، 23) إنّ «أحق من اقتُدِي به وتمسّك بسُنَّته رسول اللّه ﷺ». (الفقرة 50). إلّا أنّ الأَوزاعيّ يُحيل على ما «كان على عهد رسول اللّه ﷺ وبعده». (الفقرة 26، وفي مواطن أُخرى). وذلك لكي يُرسّخ الاعتماد على عمل النّبيّ. فيُحيل على ابن عُمر إلى جانب النّبيّ (الفقرة 31) ويُحيل على أبي بكر وعُمر والخليفة الأمويّ عُمر بن عبد العزيز بأعيانهم[84]، ونجد الحُجَّة التي دأبت المذاهب القديمة على استعمالها للدّفاع عن مرجعية الصّحابة في **الكتاب IX**، 29، حيث لا يتصوّر الأَوزاعيّ أن يتجرّأ أحدٌ على التشكيك في قدرة أبي بكر وأصحابه على تفسير القرآن تفسيراً أفضل من تفسير أبي حنيفة؛ ويُحيل الأَوزاعي في **الكتاب IX**، 15، على من «كان من سلف من علمائنا». أمّا في **أثر الطبري** (ص70)، فإنّه يعُدُّ موقف العُلماء وثيق الصّلة

(84) **الكتاب IX**، 22، 25، 28؛ **الطبريّ**، ص82، 87.

بمسألة قبول حديث نبويّ أو رفضه[85]، ويروي ابن قُتَيْبَة (ص63) أنّ الأَوزاعيّ لم يكن يلوم أبا حنيفة لأنّه اتّبع رأيه الشخصي، إذ يذكر أنّ الجميع يفعل ذلك، وإنّما لأنّه خالف أحد الأحاديث النبويّة عندما تعرّض إليه. وإذا صحّ هذا الكلام، فإنّه لا يعدو أن يتجاوز ما دأبت عليه المذاهب من جدل، كما أنه لا ينهض دليلاً على أنّ الأَوزاعيّ تبنّى موقفاً مختلفاً عن مواقف المذاهب الفِقهيَّة القديمة الأخرى من الأحاديث. ويبدو الأَوزاعيّ كمرجعية أبي حنيفة بالنسبة لعدد من الأحاديث النبويّة المروية في آثار الشّيبانيّ، كما أنّ الأَوزاعي نفسه على علم بأثر نقله البصريّون عن عُمر[86].

## 5. النقد الشّكلي للأحاديث عند الشّافعيّ ومن سبقه

لم تهتمّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة في استعمالها للأحاديث إلّا اهتماماً قليلاً بمقاييس النقد التي طوّرها أهل الحديث في زمن الشّافعيّ (**الكتاب III**، 62)؛ فقد كان الشّافعيّ وخصومه وأتباع المذاهب القديمة جميعاً[87] على دراية بالمُصطلحات الفنّية المُستعملة كمُصطلحات «ثابت» و«مشهور» و«موصول» أو «متّصل» و«مقطوع» أو «منقطع» و«مرسل» و«ضعيف» و«مجهول»، و«منكر». إلّا أنّ دور الشّافعيّ تمثّل في إدراج ما أمكن من العلم المُتخصّص في نقد الأحاديث كما كان موجوداً في زمانه، ضمن علم من علوم الفِقه.

ويسعى الشّافعيّ إلى اتّباع نهج وسطي عندما يتعلّق الأمر بآراء مُتعارضة. فبعضهم لا يُولي الأحاديث عناية كافية «وقد خَبَرْتُ بعض من خَبَرْتُ من أهل العلم فرأيتهم أتوا من خَصْلة وضِدّها: رأيتُ الرجل يَقْنع بيسير العلم ويريد إلّا أن يكون مستفيداً إلّا من جهة قد يتركُه من مِثْلِها أو أرجح، فيكون من أهل التقصير في العلم. ورأيتُ من عابَ هذه السبيلَ ورَغِب في التوسّع في العلم، من

(85) احتجّ أبو يوسف على الأَوزاعيّ بنفس الحُجَّة: **الكتاب IX**، 10.

(86) **الكتاب IX**، 22. (قارن بكتاب **الخراج**، ص126 وما يليها).

(87) إنّ نقد الأحاديث بمعناه الفنّي كما عرفه الشّافعيّ وخصومه لا يُمثّل إلّا مرحلة مبكّرة مقارنة بتطوّر «علم الحديث». انظر: تحليل ذلك عند مارسيه (Marçais)، **تقريب**. ولا سيّما بعد ترتيب أنواع الحديث حسب درجة الثقة بها مثل **الصحيح**، **والحسن والغريب** التي لم تكن حينئذٍ موجودة.

دعاه ذلك إلى القَبول عن من لو أمسك عن القَبول عنه كان خيراً له... فيقبل عن من يعرف ضعفه إذا وافق قولاً يقوله! ويردّ حديث الثقة، إذا خالف قولاً يقوله!! ويُدخَل على بعضهم من جِهات. ومن نظر في العلم بخبرة وقلّة غفلة، استوحش من مُرسَل كُلّ من دون كبار التابعين، بدلائل ظاهرة فيها». (**الرّسالة**، ص64) [طبعة شاكر، ص466-467] إنّ القاعدة التي يعتمدها الشّافعيّ تقضي بألّا يقبل إلّا الأحاديث الصّحيحة (**الاختلاف**، ص58)، وهو ما يعني أنّ الإسناد عنده هو معيار صحّة الحديث أو ضعفه.

ويذكر في معرض الحديث عن مَرجعيّة أحد التابعين وهو ابن سيرين، أنّ الحرص على الإسناد والاهتمام به كان بَدْؤُهما منذ الفتنة عندما لم يَعُدْ بالإمكان عَدُّ الناس ثقات دون تثبّت[88]. وسنرى لاحقاً[89] أنّ الفتنة التي بدأت بمقتل الخليفة الأُمويّ الوليد بن يزيد (سنة 126 للهجرة)، أي نحو نهاية العهد الأمويّ، مثّلت التاريخ المُتّفق عليه لنهاية عهد جميل كانت السُّنَّة لا تزال سائدة فيه. ولمّا كان التاريخ المُتّفق عليه بشأن وفاة ابن سيرين يُوافق سنة 110 للهجرة، وَجَبَ أن نستنتج أنّه من الخطأ نسبة هذا القول إلى ابن سيرين. وعلى أيّ حال، ليس هناك داعٍ لافتراض أنّ العمل بالإسناد بشكل مُنتظم، قد انطلق قبل بداية القرن الثاني للهجرة[90].

يكتفي الشّافعيّ بافتراض حسن نية الرّواة على الرَّغم من وجود الكثير من الأخطاء التي كان على علم بها، إذ يقول في هذا الشأن: «وليس علينا كبير

---

(88) مسلم، **المقدّمة**، «باب بيان أنّ الإسناد من الدِّين»، التِّرمِذي في **النهاية**، دون ذكر المرحلة التاريخيّة في الدّارمي، **المقدّمة**: «باب في الحديث عن الثِّقات».

(89) انظر لاحقاً، ص71 وما يليها.

(90) هورفيتز (Horvitz) في *(Islam)*، جVIII، ص44 وفي *(Islamic Culture)*، جI، ص550، وقد بيّن أنّ الإسناد كان قد أسّس في زمن الزّهري (ت 123هـ أو بعد ذلك)، لكن العودة بأصوله إلى الماضي وتحديداً إلى الثلث الأخير من القرن الأول للهجرة في أقصى تقدير «أو» قبل سنة 75 للهجرة بمدّة، لا مُسَوِّغ له. وأبرز كايتاني (Caetani)، *(Annali)*، جI، Introduction الفقرة 11: أنّ الإسناد لم يكن مألوفاً بعدُ في عهد عبد الملك (حكم بين 65هـ-86هـ). ويُقدّم ابن جبير (ت95هـ) على أساس أنّه يُوبّخ سامعه الذي يسأله عن إسناده (الدّارمي، «باب في توقير العلماء»؛ بيد أنّ ابن المبارك (ت181هـ) قد عَدَّ ذلك جزءاً من الدين. مسلم، «باب النّهي عن الرواية عن الضعفاء».

مؤونة في الحديث الثابت إذا اختلف أو ظنّ مختلفاً لِما وصفت، ولا مؤونة على أهل العلم بالحديث والنَّصَفة في العلم بالحديث الذي يُشبه أن يكون غَلَطاً والحديث الذي لا يثبت مثله». (**الاختلاف**، ص365 وما يليها). ويكره الشّافعيّ مواجهة حقيقة التدليس التي تتمثّل في إخفاء أسماء غير الثِّقات من الرّواة أو حذفها من الإسناد. (**الرّسالة**، ص53). إلّا أنّه يدرك أن مالكاً وابن عُيَيْنَة، وهما من أكثر الشيوخ المُبجّلين لديه قد مارسا التدليس[91]. ويظهر تسامح الشّافعيّ في قبول الأحاديث في **الكتاب III**، 56، حيث يُوجّه إليه الربيع السؤال الآتي: «أَسَمع ابن الزبير من النّبيّ ﷺ؟». فيجيب الشّافعيّ: «نعم وحفظه عنه، وكان يوم توفي النّبيّ ابن تسع سنين».

لا يُمثّل نقد الأحاديث على أسس مادية في كتابات الشّافعيّ ضرباً من الاستثناء كما هو مُتوقّع بالنظر إلى **الكتاب III**، 148، ص241، حيث يسأل الرّبيع قائلاً: «أفيجوز أن تتّهم الرواية؟» فيجيب الشّافعيّ: «لا إلّا أن يُروى حديثان عن رجل واحد مُختلفان، فنذهب إلى أحدهما». إلّا أنّ الشّافعيّ يُقرّ بهذا النَّمط من النقد في شيء من الحذر في **الرّسالة**، ص55، [طبعة شاكر، ص399] حيث يقول: «ولا يستدلّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلّا بصدق المُخبر وكذبه، إلّا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أن يستدلّ على الصّدق والكذب فيه بأن يحدّث المحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يُخالفه ما هو أثبت أو أكثر دلالات بالصدق منه»[92].

لا يُولي الشّافعيّ الإسناد كبير عناية، وكثيراً ما يصف مصدره المباشر بـ «الثقة»، إلّا أنّ هذا المُصطلح لا يعني شيئاً، ولا يُثْبَتُ إلّا ليكون الكلام مُنسجماً مع ما جرت به العادة. ويظهر ذلك في **الكتاب III**، 148، ص249، حيث يذكر الإسناد كالآتي (قال الشّافعيّ): «أخبرنا الثِّقة عن عبد اللَّه بن حارث إن لم أكن سمعته من عبد اللَّه عن مالك بن أَنَس». ويُذكر الإسناد في **الكتاب**

---

(91) بشأن مالك: **الكتاب III**، 97؛ وحول ابن عُيَيْنَة: الكتاب IX، 9؛ **الأمّ**، جIV، ص69.

(92) بشأن الحالات الفرديّة، انظر: **الكتاب I**، 194؛ **الكتاب III**، 30 (قارن بـ **المُوَطَّأ**، جIII، ص11)؛ **الكتاب VIII**، 13 (ص293)؛ **الاختلاف**، ص295، وما يليها من الصفحات، 301، 318.

IX، 38، على نحوٍ يقول فيه الشّافعيّ: «أخبرنا الثّقة أحسبه ابن عليّة». ويروي الشّافعيّ (في **الاختلاف**، ص88) حديثاً عن «غير واحد من ثقات أهل العلم»، وهو ينعته على الرَّغم من ذلك بأنّه «أثبت إسناد». ويذكر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 9: «أحفظ عمّن لقيت ممن سمعت منه من أصحابنا». وهذا يُظهر أنّ الشّافعيّ لم يستقِ كُلّ الأحاديث التي اعتمدها من مصادرها بصفة شخصية، بل إنّه يُحيل في **الاختلاف**، ص359، على سجل مُدوَّن.

يتّفق الشّافعيّ مع أهل العراق والمُختصّين من الفقهاء على عدم الاعتداد بالأحاديث المُنقطعة، أي الأحاديث التي تفتقر إلى الإسناد المُتَّصل بسبب غياب حلقة من حلقاته إذا كانت من قبيل الخبر المُنفرد. (**الاختلاف**، ص53). ولا يُقرّ الشّافعيّ بهذه الأحاديث إذا كان رُواتها مجهولين (**الرّسالة**، 32)؛ إلّا أنّه لم يُتَوَصَّلْ إلى هذا الموقف النّظري إلّا في مرحلة متأخّرة، ولم يُطبَّق إلى ذلك الحدّ بانتظام في الواقع. وأفضل مثال على هذه الهُوّة بين المستويين النظري والتطبيقي، تلك المُناظرة التي جمعت الشّيبانيّ بالشّافعيّ في **الكتاب VIII**، I، حيث يعترض كلٌّ منهما على الأحاديث التي يرويها الآخر لأنّها مقطوعة، أي مُنقطعة.

يُمثّل «المُرسل» حالة خاصّة من حالات المُنقطع حيث يغيب ذكر الراوي الأوّل، وقد ضُبط في الاستعمال الاصطلاحي في وقت لاحق على أنّه من الأحاديث النبويّة التي تُروى دون وجود صحابيّ كان حاضراً زمن روايتها. وقد بقي «المُرسل» في زمن الشّافعيّ مُستعملاً في معنى أوسع، إذ كان يضمّ الآثار المروية عن الصّحابة دون وجود أيّ تابعيّ كان على اتصال مباشر بهم. وبهذا المعنى، تكون الأحاديث المُتعدّدة لإبراهيم النّخعيّ عن ابن مسعود أحاديث مُرسلة، لأن إبراهيم لم يكن على صلة مباشرة بابن مسعود. ويتناول الشّافعيّ وشيوخ المذاهب القديمة المُرسل بالطريقة نفسها التي يتناولون بها الأحاديث المُنقطعة؛ فهؤلاء بالخصوص يستعملون الأحاديث النبويّة وآثار الصّحابة المُرسلة بكُلّ حرية، وذلك للدّفاع عن آرائهم، غير أنّهم يُفضّلون عدم الإحالة عليها عندما تتعلّق المسألة بآراء خصومهم المُتضمّنة لهذه الأحاديث المُرسلة. إنّه لمن الجليّ أنّ إعمال الفكر في الواقع التاريخيّ يُمثّل المرحلة القُدْمَىٰ. أما المواقف النظريّة المُنبثقة عن ذلك، فتُمثّل المرحلة اللاحقة. ومن الواضح أيضاً أنّ الأحاديث

المُرسلة هي في العُموم أقدم من الأحاديث ذات الإسناد الكامل، وتعكس الأحاديث المُرسلة التي تُمثّل أهمّ جزء من مُجمل الأحاديث المُنقطعة المسافة بين الجذور الحقيقية للفِقه الإسلامي والمرحلة السابقة، حيث كان الجَهْد يتّجه نحو البحث عن مرجعيّة وهميّة لهذا الفِقه.

ويردّ الشّافعيّ الأحاديث المُرسلة في المُستويين النّظريّ والعمليّ[93]، ولا يتردّد من ناحية أخرى في استعمال الأحاديث النبويّة وأحاديث الصّحابة المُرسلة بوصفها حُجّةً مُساعدةً. كما يعتمد عليها عندما لا يتذكّر الأحاديث المُناسبة ذات الإسناد الكامل، بل يستعملها أيضاً بوصفها حُجّةً في حدّ ذاتها، إذ يقول في **الرّسالة** (ص63) [طبعة شاكر، ص461-464] بصريح العبارة إنّ الحديث المُنقطع أي الحديث المُرسل الذي يرويه التابعون ممّن شاهدوا أصحاب رسول اللّه، إنما هو مقبول بشرطِ ضمان بعض الاعتبارات على الرَّغم من أنّه «لا نستطيع أن نزعم أنّ الحُجَّة تثبت به ثبوتها بالموتَصِل» [من الأحاديث]. ثمّ يُنكر الشّافعيّ إثر هذا القول الأحاديث المُرسلة التي تُسند إلى غير التابعين، [طبعة شاكر، ص465].

واشتهر مالك باستعماله لأحاديث النّبيّ وأحاديث الصّحابة المُرسلة، إلّا أنّه يرفض من جانب آخر الأحاديث المُرسلة التي تُعارض آراءه، وإن رواها بنفسه. (**الكتاب III**، 34) كما يرتاب أهل المدينة في الأحاديث التي لا تُوافق مذهبهم. (**الكتاب VIII**، 14).

ويُظهر أهل العراق التردّد نفسه بشأن الأحاديث المُرسلة. فهم يُثبتونها بوصفها حُججاً، بل يقبلون نَسْخ حديث مُرسل لحديث مُتّصل الإسناد (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص113) إلّا أنّهم في الوقت نفسه لا يَعُدُّون الأحاديث المُرسلة صحيحة[94]؛ فهم يُقرّون خاصّة بالأحاديث المُرسلة التي يرويها إبراهيم النّخعيّ عن ابن مسعود، ويُسَوِّغون ذلك حتى من الناحية النّظريّة، ويروون عنه أنّه قال: «إذا قلت قال عبد اللّه فقد حدّثني غير واحد من أصحابه»[95].

---

(93) **الكتاب VIII**، 1، 13؛ **الاختلاف**، ص195، 360.

(94) **الاختلاف**، ص360، 375، 390.

(95) **الكتاب II**، 11 (ب)؛ التِّرمِذيّ، في **النهاية**، مع تفاصيل أكثر في الطّحاوي، ج1، ص133. وتؤكد هذه الرّواية الأخيرة أنّ حديث إبراهيم «المُرسل» عن ابن مسعود =

أمّا ما يخصّ أحاديث الأفراد أو (خبر الواحد)، فانظر الصفحة 67 والصفحات اللاحقة من هذا الكتاب.

## 6. الدفاع عن الأحاديث ومعارضتها

### أ ـ مُعارضو الأخبار على وجه العُموم:

كانت الأحاديث النبويّة تُعرف في زمن الشّافعيّ بل قبله بأنّها أحد الأُسس المادية للفِقه الإسلامي. إلّا أنّ قيمة هذه الأحاديث في المذاهب الفِقهيَّة القديمة، كانت كما رأينا أقلّ بكثير ممّا صار عليه الأمر لاحقاً. وتحتوي المصادر المُبكّرة شواهد كثيرة على ما مرّت به الأحاديث النبويّة من مراحل انتهت إلى الاعتراف بها وإقرارها، فضلاً عن شواهد كثيرة أُخرى على ما أنتجته هذه الأحاديث من مُعارضة. وقد جمع غولدزيهر في هذا المجال بعضاً من هذه الشواهد، ولا نحتاج إلى إعادة ذكرها هنا[96]. وأمّا الشواهد الجديدة التي يُعنى بها هذا الفصل، فإنّها تُظهر أنّ ما واجهته الأحاديث من عداء لم يصدر، أساساً عن الحلقات غير الرسمية فقط، أي من الفلاسفة والمُشكّكين والزنادقة، وإنّما كان ردّ فعل طبيعيّاً من الفقهاء الأوائل ضِدّ الاعتماد على عنصر جديد. وقد بقيت بعض آثار هذا الرّد في مواقف المذاهب الفِقهيَّة القديمة. وهكذا يُمكن القول، إنّ الأحاديث النبويّة لا تُشكّل مع القرآن الأساس الأصلي للفِقه المحمدي، وإنّما تُمثّل تجديداً انطلق في زمن كانت فيه بعض أُسس هذا الفِقه معروفة سلفاً.

ويعرف الشّافعيّ طائفتين من المُعارضين للحديث تتمثّلان في أولئك الذين ردّوا الأحاديث كلّها وأولئك الذين رفضوا خبر الخاصة. وسنرى[97] أن الرافضين لخبر الخاصة، هم ببساطة أتباع المذاهب الفِقهيَّة القديمة. أمّا ما يتعلّق بالطائفة الأولى، فإنّ **الكتاب الرابع** (من الصفحة 250 إلى الصفحة 254) يشتمل على نقاش مع

---

= إنّما هو أكثر صحّةً حتى من الأحاديث عنه بالاستناد إلى راوية واحد يَرِد ذكره وسط الإسناد، وهذا ما يعني ضمنيّاً وجود عدد من الروايات المُوازية.

(96) غولدزيهر (*Muh.* St) جII، 135 وما يليها؛ وكذلك في *(Z.D.M.G.)*، LX، ص860 وما يليها من صفحات؛ وفي *Islam*، جIII، ص230 وما يليها من الصفحات.

(97) انظر لاحقاً، ص65 وما يليها من الصفحات.

أحد علمائهم، وتتمثّل حُجَج هذه المجموعة في أنّ القرآن «تبيان لكُلّ شيء» ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [(النحل: 89]. ويجب ألّا يُؤَوَّل في ضوء الأحاديث؛ كما يرون أنّه لا تُوجد في الأحاديث حُجّة مُفردة ويُمكن الوثوق بها إلى حدٍّ كافٍ. ويذهبون إلى أنّ المرء يُمكن أن يُعارض الأحاديث دون أن يصبح كافراً. فكيف يُمكن أن تهدي هذه الأحاديث إلى المعنى الكامل الوضوح للقرآن وأن تتنزّل منزلة القرآن نفسها؟ وهم يسألون الشّافعيّ قائلين: «فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرضه اللَّه أن يقول مرّة الفرض فيه عامّ ومرة الفرض فيه خاصّ. . .». ويُبيّن المُحاجّ الذي اقتنع بحُجَج الشّافعيّ أنّ أصحابه السابقين ينقسمون على مذهبين اثنين، فبعضهم يتقيّدون بالقرآن تقيّداً صارماً، أمّا بعضهم الآخر فإنّهم لا يقبلون إلّا الأحاديث التي تفسّر مسائل ذُكرت في القرآن. ويأخذ معارضو الحديث من جانب آخر بالإجماع على أساس أنّ المسلمين بمشيئة اللَّه لا يجتمعون على ضلالة. وبذلك، فإنّ الأُمّة لا يُمكن أن تكون على ضلالة في فهم معنى القرآن وإن أخطأ الآحاد[98].

ويستوي أولئك الذين يردّون الأحاديث كلّها مع من يصطلح على تسميتهم بأهل الكلام، وهو المُصطلح الذي يُطلقه الشّافعيّ على المُعتزلة[99]. ويتأكّد ذلك في الصفحة 29 من كتاب **الاختلاف** وما يليها من الصفحات، حيث يذكر تحديداً أنّ أهل الكلام أكثر ثباتاً من مُناصري المذاهب القديمة في ردّهم للأحاديث كلها، ويستعمل الخصم من أهل العراق هذه الحُجّة في نقده لأهل المدينة (الصفحة 33 وما يليها). وقد سمع الشّافعيّ بعض أهل الكلام وهم يُوظّفون هذه الحُجّة للردّ على أهل العراق (صفحة 37)، ويتأكّد هذا التماثل من خلال التوجّه العام لأهل الكلام وحُجَجهم المُفصّلة كما تَرِد من أول كتاب **تأويل مختلف الحديث** إلى آخره لابن قُتَيْبَة، علماً بأنّ أهل الكلام يُمثّلون الجناح المُتشدّد لمعارضي الحديث.

أمّا الجناح المُعتدل، فيُمثّله أولئك الذين يُعارضون خبر الخاصّة، أي

(98) انظر أيضاً: **الكتاب III**، 148 (ص242). «وقالوا نأخذ بالإجماع».
(99) انظر لاحقاً، ص328 وما يليها.

الأحاديث التي لا تقوم إلّا على حُجّة الرّواة الآحاد[100]. وقد كان الشّافعيّ هو من أطلق عليهم هذه التسمية[101] لأسباب سِجاليّة، وهم في الحقيقة لا يُعارضون خبر الخاصّة من حيث المبدأ. ويتناول الشّافعيّ آراءهم بالتفصيل في الكتاب الرّابع من **الأمّ**، وذلك من الصفحة 254 إلى الصفحة 262، حيث تُظهِرُ الفقرة برُمّتها أنّهم يستوون مع أتباع المذاهب الفِقهيَّة القديمة التي تُفضّل السُّنَّة الحيّة للمذهب على أحاديث الآحاد[102]؛ وما سنتناوله لاحقاً[103] من حقيقة موقف المذاهب القديمة من أحاديث الآحاد، إنّما هو الموقف نفسه الذي ينسبه الشّافعيّ إلى أولئك الذين يُعارضون خبر الخاصّة[104].

ويقوم مذهبهم حَسَب الشّافعيّ على الأُسس الآتية:

(أ) ما نقَلَهُ جَمْعٌ عن جمعٍ كالفرائض الأساسيّة التي يُمكن المرءَ أن يكون على يقين منها من خلال ما أمر به اللّه ونبيّه.

(ب) القرآن في الحالات التي تتوافر فيها تفسيرات كثيرة له، أي تلك التي لا تندرج ضمن ما ذُكر في (أ). يجب أن يُؤخذ القرآن في هذه الحالات في معناه الظاهر والعام على ألّا يكون هناك إجماع على غير ذلك[105].

(ت) إجماع المسلمين (ومن ذلك الإجماع المنقول عن الأجيال السابقة) وإن لم يكن قائماً على القرآن أو السُّنَّة [أي على حديث نبويّ]. ويتنزّل الإجماع منزلة السُّنَّة المتفق عليها نفسها، ولا يُعدُّ البتّة من قبيل الرّأي لأنّ الرّأي قابل للاختلاف[106].

---

(100) هذا المُصطلح أوسع قليلاً من تلك المصطلحات المُستعملة عُموماً للإشارة إلى خبر الواحد وخبر الفرد. انظر لاحقاً ص67، على الرَّغم من أنّه يتّفق معها إلى حدّ كبير.

(101) انظر على وجه الخصوص **الكتاب IV**، ص256 (قبيل النهاية).

(102) الخصوم الحقيقيّون في هذه الفقرة هم العراقيّون، لكن أهل المدينة يتّخذون الموقف نفسه أيضاً، (ص257).

(103) انظر لاحقاً، ص68.

(104) أو خبر الفرد، (ص257، 258).

(105) أي أنّه لا ينبغي ألّا يقول بالاقتصار على الأحاديث المنقولة عن النّبيّ التي لا تحظى بالإجماع.

(106) تُستعمل السُّنَّة هنا بالمعنى الذي أعطاه الشّافعيّ إيّاها. وقد نصّ الشّافعيّ على أنّه تحرّى =

(ث) الأحاديث المروية عن الآحاد: غير أنّ هذه الأحاديث لا يُمكن أن تُعتمد بوصفها حُجَّةً إلّا إذا نُقلت بطريقة تجعلها في مأمن من الخطأ.

(ج) القياس: إلّا أنّ الحكم المبني على القياس لا يُمكن التوصّل إليه إلّا إذا كانت المسألتان المعنيتان مُتشابهتين تشابهاً تامّاً.

ويُمثّل الإجماع الحُجَّة النهائية في كُلّ المسائل، وهو غير مُعرّض للخطإ، إلّا أنّ الأساس (ت) يختلف عن الأساس (أ)، إذ إنّ (أ) يتضمّن العُلماء والأُمّة أي المسلمين كافة، أما (ت) فهو إجماع عُلماء توافَرَ لديهم العلم والمعرفة الضروريان. ويقوم إجماع العُلماء أو عدم تحقّق ذلك دليلاً على اتفاق الأجيال السابقة أو اختلافها، سواء استشهد العُلماء بحديث أم لا. ولا يقوم اتفاقهم إلّا على أساس حديث حُجَّة، ولا يكون الحديث حُجَّة إلّا إذا أجمعوا على أنّه كذلك[107]. ويتوصّل الشّافعيّ إلى نتيجة تبدو إليه واضحة، مفادها تجريد الأحاديث من حجّيتها وتعويضها بالإجماع.

وإذا ما تسنّى لنا استباق بعض نتائج الفصل الثامن، فإنّنا نرى أنّ آراء الشّافعيّ تُعبِّر عن ردّة فعل مُحدّث ضِدّ أصل الإجماع بوصفه مُجسّماً للسُّنَّة الحيّة. وقد سبق أن أخذ هذا الأصل بصورة طبيعيّة في المذاهب الفِقهيَّة القديمة، ثمّ جاء ليأخذ مكانه مرّةً أخرى في مفهوم الإجماع داخل النظرية التقليدية للفِقه المحمدي. وعلى الرَّغم من ذلك، اضطرت هذه النظرية في تلك الأثناء إلى أن تأخذ بعين الاعتبار ما حَظيَت به الأحاديث النبويّة من مكانة عند الشّافعيّ.

يجب أن تُعدّل هذه الصورة التي تبدو بسيطة لِما يعدُّهُ الشّافعيّ موقف المذاهب القديمة المُعادي للحديث، وذلك من جانبين اثنين: أوّلاً، كانت المذاهب القديمة في زمن الشّافعيّ بصدد التصدّي لتيّار الأحاديث النبويّة المُتنامي.

= في نقاشه. والإحالة على الرأي، إنّما تُعبّر عن مُعارضة الشّافعيّ المُستمرة التي تذهب إلى أنّ «السُّنَّة الحيّة» لدى المذاهب القديمة ليست سوى طائفة من الآراء الاعتباطيّة.

(107) إنّ المبدأ الذي يقول إنّ الإجماع يجب أن يستند إلى الأحاديث النبويّة قد أُقحِمَ في المذاهب الفِقهيَّة القديمة سواء عن طريق الشّافعيّ نفسه أو عن طريق المُحدّثين. انظر النصّ المُوازي في **الرّسالة**: ص65. (وانظر لاحقاً، ص114، الإحالة رقم 267)؛ والتفكير الأصليّ للمذاهب القديمة لا يُبرز أيّ أثر لهذا المبدأ.

ونجد أثراً لهذه المسألة في النص الذي أحلنا عليه سابقاً. ويزداد الأمر وضوحاً من خلال نص يَرِد في السّياق نفسه (ص256)، حيث يدّعي الشّافعيّ أنّ مُعارضي الحديث يعُدُّون أكثر الناس علماً بالأخبار هم أفضل أئمّة الفِقه، إلّا أنّ قائمة شيوخ الفِقه القُدامى التي يُقدّمها الشّافعيّ في هذا المجال والتي ذُكرت من قبلُ[108]، تشتمل على أسماء فقهاء لا مُحدّثين. فكلما عُدنا أكثر إلى الماضي، ازداد يقيننا من استقلال الفقهاء عن الأحاديث.

ثانياً، تقف المذاهب الفِقهيَّة القديمة موقفاً إيجابيّاً، يُمكن عدّه استثناءً، من الأحاديث المنقولة من طريق الآحاد من صحابة النّبيّ، ولا يُعدّ ذلك إلّا جانباً آخر من الحُجّة المُستقلّة التي يمنحون بعض الصحابة إيّاها، وهي مسألة تناولناها في الفصل الرابع. ولا يُعَدُّ الصّحابيّ المُنفرد من وجهة نظر المُحدّثين إلّا ناقلاً مُفرداً سواء كان يروي الحديث عن النّبيّ مباشرةً أو يُبدي رأيه الذي يُمكن أن يتفق نظريّاً وحُكم النّبيّ. وبذلك، فقد تعيَّن على مُناصري المذاهب القديمة تسويغ ما أبدوه من شذوذ في اعتمادهم على حجّة الآحاد من الصّحابة. ويُمثّل ما أتينا على ذكره الخلفيّة التاريخية لنصّ يقع في الصفحة 258 وما يليها، وهو يبدو في ظاهره مُفاجئاً إلى حدّ ما في سِياق تناول موقف المذاهب القديمة المناهض للحديث.

ويُبيّن الخصم العراقيّ في معرض دفاعه عن المذاهب القديمة عُموماً أنّ السُّنَّة النبويّة يُمكن إقرارها بالاعتماد على الأساسين (أ) و(ث) المذكورين آنفاً. كما يُمكن إقرارها أيضاً حين يَروي صحابيّ شيئاً ما عن النّبيّ دون أن يُخالفه في ذلك أيّ صحابيّ آخر، كما يتعيّن أن نستنتج أنّ رواية الحديث تمّت بحضور الصّحابة، وأنّهم لم يُخالفوه لعلمهم بأنّه على صواب. وهكذا يُمكن أن يُعَدَّ ما رواه حديثاً منقولاً عن الصّحابة عُموماً. والأمر نفسه ينطبق على سكوتهم على حكم صادر عن واحد منهم.

ولن يكون لهذا النص معنى إلا اذا ذهبنا إلى أن كلماته الأخيرة تنطوي على بُعد عملي، وأن القصد منها إنّما هو تسويغ الاعتماد على آراء الآحاد من الصّحابة كما دأبت عليه المذاهب الفِقهيَّة القديمة. ويستعمل أتباع

(108) انظر سابقاً، ص19 وما يليها.

المذاهب القديمة الصنف نفسه من الحُجَج التي يعتمدونها هنا في دفاعهم عن الأحاديث التي يرويها الآحاد من الصّحابة عن النّبيّ وذلك في مواطن أُخرى، حيث يُدافعون عن آراء الصّحابة بالمُقارنة مع الأحاديث النبويّة(109). وقد وظّف أتباع المذاهب القديمة في مستوى الجدل الذي حافظ عليه الشّافعيّ تواتر أحاديث رواها آحاد من الصّحابة عن النّبيّ بعدِّ هذا التواتر يُمثّل حُجّة سوَّغوا بها اعتمادهم على آراء هؤلاء أنفسهم، إلّا أنّ الشّافعيّ حوّل محور الاهتمام إلى إقرارهم الضمنيّ بالأحاديث النبويّة المروية عن الآحاد، وذلك عند مُجادلته للمذاهب القديمة(110).

**ب ـ حُجَج معارضي الأحاديث المنقولة عن النّبيّ:**

نتقل الآن إلى الحُجَج المُفردة التي وُظِّفَتْ لردِّ الأحاديث النبويّة.

تَرِد أكثر الحُجَج تعميماً في الصفحة 366 وما يليها من الصفحات من كتاب **الاختلاف**، حيث يُخاطب شيخ من شيوخ الطائفتين المُعارضتين للأحاديث الشّافعيّ قائلاً له: «يبطل الحديث في هذا الموضع بضربين أحدهما الجهالة ممّن لا يثبت حديثه والآخر بأن يُوجد من الحديث ما يردّه، فيقولون إذا جاز واحد منه جاز في كلّه». وبعبارةٍ أخرى، فإنّ الأحاديث المُعترف بها لم تَعُدْ محلّ ثقة أكبر من الثقة التي تحظى بها الأحاديث المرفوضة. ويُسوِّغُ الشّافعيّ موقفه بالإحالة علىٰ موقفٍ مُوازٍ يقبل فيه قاضٍ شهادة شاهد يعلم القاضي أنّه ثقة، ويردّ شهادة شاهد كان سلوكه مشبوهاً، كما أنّه سيحتفظ برأيه عندما تتعلّق المسألة بشهادة طرف ثالث لا يعرف عنه شيئاً. ويُنكر الشّافعيّ حقّ خصمه في ردّ أحاديث لا يُمكن الاعتراض على صحّتها اعتراضاً مباشراً. وتَرِد هذه الحُجَّة نفسها مرّةً أُخرى على لسان أهل الكلام، وذلك في كتاب ابن **قُتَيْبَة** (صفحة 10 وما يليها).

يُبالغ أهل الكلام في نقد الأحاديث بالاعتماد على أسباب مادية، ولم يكن

(109) انظر لاحقاً، ص67 وما يليها.

(110) إنّ مُصطلح «سُنَّة الرّسول» يعني لدى الشّافعيّ حديثاً نبويّاً صحيحاً يُنسب إلى الرسول، لكنه كان يستعمل عند غيره ولا سيّما العراقيّين لإضفاء الحجيّة النبويّة عموماً. على سنتهم الحيّة. انظر لاحقاً، ص94 وما بعدها.

هذا النّقد غريباً حتى بالنسبة إلى الشّافعيّ[111]. ويُؤكّد أهل الكلام أنّ الكثير من الأحاديث تُعارِضُ النظر والعِيان، وأنّها غير ذات معنى وسخيفة[112]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الشّافعيّ لم يتناول بالنّقاش هذا الصّنف من التعليل الذي يتكرّر باستمرار في كتاب ابن قُتَيْبَة **تأويل مختلف الحديث**[113].

وكثيراً ما يستعمل مُعارضو الأحاديث النبويّة حُجَّةً مفادها أنّ هذه الأحاديث تُعارِض القرآن الذي يجب أن يكون الأصل المُقدّم مُقارنةً بالأحاديث، بل إنّه المعيار الذي تُقبل الأحاديث من خلاله أو تُردُّ. وينعت الشّافعيّ هذا الموقف بـ «إبطال الحديث وعَرْضه على القرآن». (**الكتاب IX**، 5). وقد ورد هذا التعليل على لسان بعض الصّحابة مثل عائشة وعليّ وابن عباس وعُمر، بل على لسان النّبيّ نفسه على الرّغم ممّا تبدو عليه المسألة من غرابة. ويُحيل أحد الخصوم في **الرّسالة** (الصفحة 32) [طبعة شاكر، ص224] على حديث يُنسب إلى النّبيّ يقول فيه: «ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب اللّه فما وافقه فأنا قلتُه، وما خالفه فلم أقُلْه»[114].

لكن الشّافعيّ لا يقبل هذه الرّواية. ويُنسب في هذا الإطار نفسه حديث آخر إلى النّبيّ يقول فيه: «لا يمسكنّ الناس عليَّ بشيء، فإنّي لا أُحلّ لهم إلّا ما أَحلّ اللّه ولا أُحرّم عليهم إلّا ما حرّم اللّه»[115]. ويتناول الشّافعيّ هذا الحديث بالنقاش في **الكتاب V**، ص264، ويُبطله بوصفه يُحيل على ما اختصّ به رسول اللّه دون غيره.

ويفترض وجود هذا التفكير نفسه المُعادي للحديث في حديث آخر يُنسب

---

(111) انظر سابقاً، ص51 وما يليها.

(112) **ابن قُتَيْبَة**، ص147، 151، 234، 324، وفي مواضع كثيرة؛ **المسعودي**، جI، ص270 وما يليها؛ جIV، ص26. وانظر أيضاً: صورة هَزليّة للجدل الفِقهيّ لدى الجاحظ، **الحيوان**، جI، ص141 وما يليها من الصفحات، 180.

(113) لعلّ السبب يعود إلى أنّ الكثير من هذه الأحاديث الأكثر شَطَطاً لم يُتداول إلّا في زمن ما بعد الشّافعيّ. انظر لاحقاً، ص327 وما بعدها.

(114) للاطّلاع على روايات مُناظِرة، انظر سابقاً، ص42، ولاحقاً ص324.

(115) للاطّلاع على رواية مُناظِرة، انظر سابقاً، ص42.

إلى النّبيّ إلّا أنّ هذا التعليل يرفض الحديث نفسه الذي يُنسب إلى النّبيّ: «لا أُلفيّن أحدكم مُتّكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرتُ به أو نهيتُ عنه، فيقول لا أدري [سواء كان هذا صحيحاً أم لا] ما وجدنا في كتاب اللّه عزّ وجلّ اتّبعناه»[116]. ويذكر الشّافعيّ هذا الحديث في **الكتاب V**، ص264، وفي **الرّسالة**، ص15 [طبعة شاكر، ص89]، نقلاً عن ابن عُيَيْنَة وبإسناد كامل إلى النّبيّ، وكذلك نقلاً عن ابن عُيَيْنَة عن محمد بن المنكدر وبإسناد مُرسل عن النّبيّ. وهذا الشكل من الإسناد المُرسل هو قطعاً الشكل الأصل، ذلك أنّه يظهر أنّ الجدل الدّائر بين المُحدّثين ومُعارضي الحديث كما بدا من خلال هذه الرّواية، إنّما ارتبط بالجيل السابق لابن عُيَيْنَة، أي في الثلث الأوّل من القرن الثاني للهجرة.

إنّ هذا النّوع من الحُجَج التي تعتمد القرآن لمُعارضة الأحاديث النبويّة، مألوف بالخصوص لدى أهل العراق[117]، إلّا أَنَّ أهل الكلام يستعملونه أيضاً[118]؛ ولمّا كانَتْ هذه الطائفة تُبالغ في موقفها المُعارض للحديث، وجدنا توافقاً بين الشّافعيّ وأهل العراق في مُعارضتهم «لأولئك الذين يحتجّون بما يُرى من ظاهر القرآن». (**الأمّ**، الجزء VI، صفحة 115).

تتمثّل المرحلة الثانية من هذا الموقف المُعادي للحديث في فرضيّة نَسْخ القرآن للأحاديث، فيُجيب الشّافعيّ في الصفحة 32 من **الرّسالة** [طبعة شاكر، ص222] ردّاً على اعتماد الخصم على هذه الحُجَّة إذ يقول: «لا يقول هذا عالم». إلّا أنّ الصفحة 48 من **الاختلاف** تُبيّن أنّ رأياً قائماً على هذا النَّمط من التفكير ما زال مُتواصلاً «إلى اليوم»، كما أنّ الباب 60 من **الكتاب الثالث** ينسب هذا الموقف إلى أهل المدينة[119]. وهكذا، فإنّ موقف الشّافعيّ النهائي في دفاعه عن الأحاديث في هذا الموضع وفي غيره من المواضع، إنّما يقوم على تكرار المقالة نفسها في مصنّفاته، وهي أنّ هذا النهج في التفكير، إنّما هو تعطيل لعامّة سُنَن رسول اللّه. (**الرّسالة**، ص33 وما يليها).

---

(116) يحتوي النصّ بعض العبارات المعهودة في الجدل خلال القرن الثاني للهجرة.

(117) انظر سابقاً، ص42 وما يليها.

(118) **ابن قُتَيْبَة**، ص53، 112، 256.

(119) حول تفاصيل ذلك، انظر لاحقاً، ص334 وما يليها.

لقد خطا مُناصرو الأحاديث خطوةً أخرى، وذلك بصياغة المبدإ القائل إنّ السُّنَّة تقضي على القرآن، وأمّا القرآن فلا يقضي على السُّنَّة[120]، أو المبدأ القائل إنّ القرآن قد يُنسخ بسُنَّة النّبيّ[121]. ولمّا كانَ الشّافعيّ يميل إلى المُحدّثين ويُقاسمهم حُجَجهم الأُخرى ضِدّ أتباع المذاهب القديمة وضِدّ أهل الكلام[122]، أمكننا أن نجزم باطمئنان بأنّ هذا الموقف المُتطرّف الذي لا نجد له أثراً في كتب الشّافعيّ وفي ما كُتب قبله، لم يظهر أو في الأقل لم يشتهر إلّا بعد زمن صاحب **الرّسالة**.

لقد تزايد نُموّ الموقف المُعادي للحديث من خلال الامتناع عن رواية الأحاديث النبويّة، وتأكيد محدودية عددها، والتحذير من عدم دقة إسنادها إلى النّبيّ، ومن خلال اعتبارات مُشابهة أخرى كانت مُتداولة في العراق بالخصوص[123]. وقد كان الكلام في هذه المسألة يُعبّر في الأصل عن معارضة أهل العراق القُدامى للعدد المُتزايد من الأحاديث النبويّة، وسعيهم إلى تسويغ ما جرى عليه أهل العراق من اعتماد على الأئمة اللّاحقين. وبالتحوّل إلى صفوف الشقّ الآخر، يتسنّى للطّائفة المُعتدلة من المُحدّثين تبنّي هذا النهج في التفكير واعتماده، على أساس أنّه دليل على ما عرفته رواية الأحاديث ـ حسب زعمهم ـ من عناية وتدقيق.

لم تتمكّن هذه الحُجَج، على الرَّغم من كُلّ ما ذُكر، من عرقلة نُموّ الأحاديث النبويّة، كما تعيّن على أتباع المذاهب القديمة التخلّي عن الأحاديث التي كانت تُعارضُ الآراء الرّاسخة والمعمول بها. وقد سبق أن ذكرنا تفاصيل عن طرائق تفسير الأحاديث النبويّة، كتلك التي اعتمدها الشّافعيّ وأتباع المذاهب القديمة[124]. لذلك، فنحن لا نُعْنَى هنا إلّا بجانب مخصوص من نهجهم في التفسير، فقد كانت طريقة تفسير الأحاديث كما اعتُمِدت في المذاهب القديمة

---

(120) الدّارمي، «باب السُّنَّة قاضية على كتاب اللّه».

(121) **ابن قُتَيْبَة**، ص243 وما يليها من صفحات، 250، 260.

(122) انظر لاحقاً، القسم، ت.

(123) **الدّارمي**، «باب من هاب الفتيا».

(124) انظر سابقاً، ص26 وما يليها، 37 وما يليها، 44 وما يليها.

تميل في الحقيقة إلى التقليل من شأنها وردّها[125]. أمّا الشّافعيّ، فقد بذل كُلّ ما في وسعه لتأكيد هذه الأحاديث وتثبيتها من خلال نهج في التفسير التوفيقيّ[126].

يميل أهل العراق استناداً إلى ما يُذكر في الصفحة 328 من كتاب **الاختلاف** وما يليها من الصفحات، إلى البحث عن مواطن التعارض في الأحاديث وعن المواطن التي يُوجد فيها حديثان مُتعارضان، وذلك لردّ أحدهما[127]. ويَعُدُّ الشّافعيّ الذي يعتمد نهج التفسير التوفيقيّ نقد أهل العراق الهدّام للحديث، إنّما يعكس «تضادّ انتشار الخلاف بين الأحاديث» وبأنّها «الاستتار من كثرة خلاف الحديث عند من لعلّه لا يُبصر». (الصفحة 331 وما يليها). ويذهب أهل العراق إلى حدّ افتراض أنّ حديثين مُتعارضين يُمكن أن يُبطل أحدهما الآخر، وهذا يُفسح المجال لاستعمال القياس. (**الرّسالة**، ص81). وكثيراً ما يعتمد الطّحاوي على الطريقة نفسها في التفكير، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أتباع المذهب المالكي، إلّا أنّهم يعتمدون على العمل بدل القياس. (انظر: **الزرقاني** على سبيل المثال، جIII، ص36).

لقد كان اللّجوء إلى النَّسْخ سبيلاً سهلاً لإبطال الأحاديث النبويّة، ونجد أنّ أهل العراق قد عمدوا إلى هذا المبدأ (انظر مثلاً: **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص142)، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أهل المدينة الذين يُحيلون على عمل أهل المدينة المُختلف عن الأحاديث (انظر مثلاً: **الاختلاف**، ص217 وما يليها)، وكذلك بالنسبة إلى الأَوزاعي الذي يُحيل على اختلاف عمل أبي بكر (**الكتاب IX**، 29). وقد رفض الشّافعيّ الإقرار بهذه الطريقة لأنّ اعتمادها سيُؤدّي إلى ردّ كُلّ الأحاديث. (**الرّسالة**، ص17).

تُوجد طريقة أخرى لردّ الأحاديث النبويّة بواسطة التفسير بوصفها تضمّ

(125) انتشر هذا الميل بين أهل الكلام أيضاً، وهم الذين وظّفوا تصوّرات مألوفة عند أهل العراق خاصّة مع تحامل شديد على أهل الحديث ومعاداة لهم: ابن قُتَيْبَة، ص182، 195، وما يليها من صفحات، 241 وما يليها من صفحات، 256، 343.

(126) انظر لاحقاً، ص74.

(127) يُبيّن أهل الكلام أيضاً بعض وجوه التناقض الموجود بين الأحاديث: **ابن قُتَيْبَة**، ص ص153، 268 وما يليها من صفحات، وفي مواضع كثيرة غيرها.

أحكاماً خاصّة لا تنطبق إلّا على المُناسبات التي وردت فيها. ويُستدلّ على هذه الحُجَّة بالاعتماد على مثال الحديث الخاص بمسألة الأُخوّة من الرضاع (**المُوَطَّأ III**، ص89). وقد عَمَّمت عائشة حَسَب ما ورد في الحديث هذه الممارسة، إلّا أنّ زوجات النّبيّ الأخريات عَدَدْنَ حُكم الرسول حُكماً خاصاً لفائدة المرء المعنيّ بالمسألة. وإنّما المقصود بهذه الحُجَّة تفنيد الحديث المنقول عن عائشة، وذلك للدّفاع عن هذا العمل. وقد لقيت الحُجَّة الرافضة للحديث هي أيضاً مُعارضة تستند إلى حُجَّتين اثنتين. فقد كانت عائشة تُحيل، حسب الحُجَّة الأولى، على مثال النّبيّ، وذلك ضِدّ ضَرَّتها أمّ سلمة (مسلم، مذكور في الزرقاني). وتفيد الحُجَّة الثانية أنّ زوجات النّبيّ الأخريات كنّ يُمارسن العمل نفسه(128). وكانت المذاهب القديمة عند حلول زمن الشّافعيّ قد سبق أن بلورت أُسس الحُجَّة المُعارضة للحديث، وذلك بالقول إنّ أحكام النّبيّ الخاصّة تستند إلى اجتهاده. وبذلك، فإنّ الإمام أي صاحب السلطة يحقّ له القيام بالشيء نفسه(129). وتعود الأمثلة المذكورة هنا إلى أهل المدينة، إلّا أنّ أهل العراق وظّفوا الحُجَّة نفسها أيضاً.

كما تُوجد طريقة إضافيّة يُمكن اعتمادها لتعطيل الأحاديث بوساطة التفسير، وتتمثّل في عَدّ هذه الأحاديث إحالة على ما خصّ به اللّه نبيّه. وهذه الطريقة التي تُمثّل حالة خاصّة من الحالات التي تناولناها بالنقاش في الفقرة السابقة، مرفوضة في حديثين، ومِنْ ثمَّ يُمكن أن نفترض أنّها كانت موجودة. يُعلن النّبيّ صراحةً في أحد الحديثين (**مُوَطَّأ مالك II**، ص89؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص178) أنّ عملاً ما لا يختصّ به، دون غيره إذ يقول: «واللّه إنّي لأتقاكم للّه ولأعلمكم بحدوده». أمّا في الحديث الثاني (**مُوَطَّأ مالك II**، ص92؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص180)، فيُرسل رجل زوجته تسأل أمّ سلمة، وهي إحدى زوجات النّبيّ، عن عملٍ ما. فتجيب أمّ سلمة قائلة إنّ النّبيّ يفعل ذلك، فزاد ذلك من قلق الرجل وخوفه قائلاً لسنا مثل

---

(128) يُروى حديثان بهذا المعنى عن نافع: **المُوَطَّأ**، جIII، ص87 وما يليها؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص272.

(129) **الكتاب III**، 61 (قارن بـ **الزرقاني**، جIII، ص204). وتتناظر ثُنائية حُكم واجتهاد في **الكتاب III** مع ثُنائية فتوى وحُكم عند الزرقاني.

رسول اللَّه يُحلّ اللَّه لرسوله ما يشاء، ويرسل زوجته مرّةً أخرى فيردّ النّبيّ غاضباً: «واللَّه إنّي لأتقاكم وأخشاكم له». ويَرِد حديث آخر بشأن هذه الحالة في **المُوَطَّأ II**، 94، يُعبّر صراحة عن موقف مُعارضي الحديث. وتذكر عائشة في هذه الرّواية أنّ النّبيّ قد دأب بالفعل على ذلك العمل، إلّا أنّها تزيدُ بقولها: «وأيّكم أمْلك لنفسه من رسول اللَّه ﷺ».

لقد اعتمد كلٌّ من أهل العراق وأهل المدينة على هذه الطريقة في تصوّر علوّ شأن النّبيّ، كما أنّ المُحدّثين أنفسهم تبنّوا الطريقة نفسها كلّما أرادوا تعطيل حديث يُعارضُ الحديث الذي يدافعون عنه، ويَردّ الشّافعيّ دائماً على ذلك بالطريقة نفسها قائلاً: «فإن قال قائل قد خصّ اللَّه رسوله بأشياء... جاز ذلك في كُلّ حُكمه فخرجت أحكامه من أيدينا». (**الكتاب IX**، 39).

ويُوجد كذلك التصوّر القائل إنّ أعمال النّبيّ كما ذكرت في الأحاديث لا تُمثّل إلّا مُيوله أو اختياراته الشخصية[130]. ولم يكن الشّافعيّ قد عرف بعدُ فكرة وجوب الاقتداء حتى بمُيول النبيّ الخاصّة، على الرَّغم من أنّ هذه الفكرة قد ظهرت قبل زمانه[131].

إنّ الأمثلة التي أوردناها ليست سوى نماذج، غير أنّها تكفي لتُظهِرَ أهميّة التأويل عند مُعارضي الحديث قبل زمن الشّافعيّ.

لقد رأينا في الفصل الرابع أنّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة، كانت تعتمد في آرائها عُموماً على أحاديث تعود إلى الصّحابة عِوضاً عن تلك التي تعود إلى النّبيّ. ويُسوِّغ الفقهاء ذلك بالاعتماد على أُطروحتهم المُتداولة التي تقول إنّ الصّحابة لم يكونوا جاهلين بالسُّنَّة النبويّة، بل كانوا يعرفونها خير معرفة، فضلاً عن الاعتماد على حُجَج أخرى ضِدّ الأحاديث النبويّة. وتستعمل الطائفة المُتشدّدة من مُعارضي الحديث طريقة التفكير نفسها التي اعتمدها مُناصرو

---

(130) **المُوَطَّأ**، جIV، ص204، **والاختلاف**، ص149. وهذا النموذج مدنيّ؛ أمّا العراقيّون فيُقلّلون من أثر هذا الحديث بالتفسير، انظر: **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص280.

(131) انظر **المُوَطَّأ**، جIII، ص32. ومازال ابن قُتَيْبَة (في ص58 وما يليها) يردّ الفكرة وإن جاهر بها المعتزلة في حلقاتهم. أمّا عند **الطّحاوي**، جII، ص314، فإنّها أضحت جُزءاً من الآراء المقبولة.

المذاهب الفِقهيَّة القديمة[132]، إذ يُشيرون إلى أنّ صحابة آخرين كانوا أكثر علماً من رجل يُعرف بأبي ثعلبة الذي يرفض حديثه المنقول عن النّبيّ[133]. وإذا كان أهل العراق يعتمدون على مذهب ابن مسعود الذي يُمثّل ضمنيّاً حُجِّيَّة النّبيّ[134]، فإنّنا نجد حديثاً مخالفاً له (**مُوَطَّأ الشّيباني**، ص245، الإحالة عدد 1) يُنسب إلى عليّ إذ يقول: «لا يعلو كلام أعرابيّ من قبيلة أشجع على القرآن». وهي حُجَّة استُعملت في الأصل لمُعارضة الحديث في الجدل الذي عرفته المذاهب القديمة[135].

تُوجد في الأخير الحُجَّة القائمة على غياب توثيق الأحاديث النبويّة. وتقول هذه الحُجَّة في شكلها الأكثر تبسيطاً، وهو الشكل الذي تتداوله كُلّ أصناف الحُجَج المُعارضة للأحاديث، «إنّ خبر الواحد« أو خبر الفَرد، أي الحديث الذي يَنقُلُهُ شخص واحد لا يُمكن أن يُقبل، ولا يُمكن أن يُعَدّ خبراً صحيحاً. وتُؤكّد هذه الحُجَّة في أبسط شروطها ضرورة أن يَنْقُل الحديثَ راويانِ من الثِّقات حتى يُقْبَلَ، وذلك كما هو الأمر بشأن الشّهادة في ميدان القضاء. ويَرِد هذا الاستنتاج في حديث يُظهر عدم رضاء عُمر عن خبر يَرِد على لسان شخص واحد بشأن حكم صادر عن النّبيّ، يُعبّر أيضاً عن مُطالبة عُمر بأن يُؤكِّدَ الخبرَ شخص آخر[136]، غير أنّه يُمكن قبول حديث قائم على رواية شخص واحد، كما هو الشأن في الشهادة في القضاء إذا أُكِّدَ بالقَسَم[137].

---

(132) انظر سابقاً، ص ص39، 45 وما يليها.

(133) **الاختلاف**، ص46، وبشأن حُجَج أخرى لأهل الكلام ضِدّ الصّحابة: **ابن قُتَيْبَة**، ص24 وما يليها من صفحات.

(134) انظر سابقاً، ص44، الإحالة رقم 76.

(135) انظر لاحقاً، ص291 وما يليها.

(136) **الرسالة**، ص59 وما يليها؛ **المُوَطَّأ**، جIV، ص200. ونجد أيضاً أحاديث مُناظِرَة عن عُمر في **البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، وفي **الزرقاني**، جIV، ص44. انظر أيضاً: **ابن قُتَيْبَة**، ص48.

(137) انظر ما يذكره أبو يوسف من حديث يتعلّق بعليّ إلى جانب الحديث الذي يخصّ عُمر، **الكتاب IX**، 5: ذُكر سابقاً، ص42.

يَرِدُ هذا التناظُرُ بين الأحاديث والشهادة القضائية بكُلّ وضوح على لسان مُمَثِّل المذاهب القديمة في النقاش المُفصّل في **الرّسالة** (ص52 وما يليها) [طبعة شاكر، ص383 وما يليها] وهو تناظرُ على غاية من الوضوح فعلاً حتى إنّ الشّافعيّ اضطرّ إلى إقراره إلى حدّ[138]، على الرَّغم من أنّه يُدافع بشدّة عن قبول الأحاديث وإن نَقَلَها أفراد فقط. ويذكر الشّافعيّ فيما يذكر أنّ الشهود في القضاء ليس ضروريّاً أن يكون عددهم دائماً شاهدين اثنين. وتُوظّف هذه الحقيقة للدّفاع عن خبر الواحد، وذلك في حديثين يجعلان كُلّاً من عثمان وزيد بن ثابت يقبلان خبراً ترويه امرأة يتعلّق ببعض أحكام النّبيّ. (**الرّسالة**، ص60) [طبعة شاكر، ص440–441]. ويعود ذلك إلى أنّ الأحكام تتعلّق بمسائل خاصّة بالنّساء، والرّأي السّائد في هذا السّياق يقبل بشهادة امرأة واحدة في مثل هذه المسائل.

ولشدّ ما اقترنت المذاهب الفِقهيَّة القديمة اقتراناً واضحاً بالتقليل من شأن خبر الواحد، حتى أمكن الشافعيّ استعمال مُصطلح مُرادف يُحيل على أصحاب هذه المذاهب بوصفهم عنده ممّن «يردّون خبر الخاصّة»[139]. فمن الجهل حَسَب هذه المذاهب قبول خبر الأفراد (**الكتاب IV**، آخر الصفحة 256). ويُحذّر أبو يوسف من أحاديث الآحاد[140] قائلاً: «وكان الواحد عندنا شاذّاً لا نأخذ به». (**الكتاب IX**، 9). وأما الشّيبانيّ فإنّه يُشير إلى أن حديثاً ما كان خبراً مُنفرداً وأن أكثر العُلماء لا يأخذون به (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص148). ويَرَى الطّحاوي أنّ حديث الواحد لا يُمكن أن يُوظّف لوضع حكم شرعي أو أن يكون حُجَّة على ما كان القرآن والأحاديث المُقَرّ بها عُموماً قد أصدرا حُكماً فيه. ويردّ أهل المدينة أحاديث الآحاد المنقولة عن النّبيّ (**الكتاب III**، 148، ص242)، ويتمسّكون بتقديم إجماعهم عليها. (**الرّسالة**، ص73). إلّا أنّهم يُبدون تردّداً في المواقف، وهذا ما جعل صاحب **الرّسالة** يقول لهم: «فإن قال [مالك] رويت فيه حديثاً واحداً[141]، أفرأيت جميع ما ثبت ممّا أُخذ به، إنّما رُوي فيه حديث واحد هل

(138) انظر: **الاختلاف**، ص3 وما يليها، ص35، 366 وما يليها من صفحات وفي غيرها من المواضع.

(139) انظر سابقاً، ص56 وما يليها من صفحات.

(140) انظر سابقاً، ص42.

(141) لا يروي في هذه الحالة عن النّبيّ وإنّما عن أحد الصّحابة.

يستقيم أن يكون يثبت بحديث واحد، فلم يكن له أن يقول ما علمنا أو لا يثبت بحديث واحد، فينبغي أن تدع عامّة ما رويت وثبت من حديث واحد» (**الكتاب III**، 148، ص249) وهذا الكلام نفسه ينطبق على أهل العراق.

يذهب أهل الكلام إلى أبعد من ذلك، إذ يطالبون أن يكون الحديث ممّا رواه «الكافّة عن الكافّة» أو أن يكون من قبيل خبر التواتر(142) حتى يُقْبَلَ، بَيْدَ أنّهم يختلفون في تعريف هذا الشّرط: «واختلفوا في ثبوت الخبر فقال بعضهم: يثبت الخبر بالواحد الصادق. وقال آخر: يثبت بثلاثة، لأنّ اللّه عزّ وجلّ قال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 122] قالوا: وأقلّ ما تكون الطائفة ثلاثة، وقال آخر: يثبت بأربعة، [في مسألة الزّنا] وقال آخر: يثبت باثني عشر، لقوله تعالى ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: 12] وقال آخر: يثبت بعشرين رجلاً لقوله تعالى ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65]، وقال آخر: يثبت بسبعين رجلاً لقول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: 155]. وقد اقتضى الموقف المُتداول أكثر من غيره وجود عشرين رجلاً في كُلّ جيل(143).

يكفي خبر الواحد حَسَب رأي الشّافعيّ لإثبات سُنَّة نبويّة إذا نقل هذا الخبر ثقة من الثِّقات. ولا يُمكن ردّه بالاعتماد على استنباط حُكم من القرآن أو على حديث آخر يكون قابلاً لتأويلات عِدَّة. كما لا يُهمّ أكان هذا الحديث قد رُوي روايةَ واحد (**الكتاب III**، 10)، ولا يُمكن تفنيد هذا الحديث إلّا إذا وُجِدَ عدد كبير من الأحاديث المُخالفة له (**اختلاف**، ص165؛ **الرّسالة**، ص40). ويُخصّص الشّافعيّ ثلاث فقرات طويلة يدافع فيها عن خبر الواحد بكُلّ تفصيل(144)، بل يذهب إلى ادّعاء إجماع العُلماء في الماضي والحاضر على

(142) بشأن مصطلح آخر، انظر سابقاً، ص57.

(143) انظر نيبرغ (Nyberg) في: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل المعتزلة (*E.I*, s.v. Mutazila).

(144) **الكتاب IV**، ص258 وما يليها من صفحات؛ **الاختلاف**، ص4 وما يليها من صفحات؛ **الرّسالة**، ص51 وما يليها من صفحات.

قبول خبر الواحد[145] إلّا أنّ قوّة الحُجَج المُعارضة تُفنّد هذا الادّعاء. ولا يُقرّ الشّافعيّ إلّا بحقيقة ضعف خبر الواحد بالمُقارنة بسُنَّة أُقِرَّت بالإجماع، فضلاً عن إقراره بحقيقة أنّ خبر الواحد لا يُقدِّم علماً قطعيّاً على الرَّغم من وجوب اعتماده أساساً للعمل[146].

لم تُدرك النظرية اللّاحقة بشأن خبر الواحد ما أدركته أفكار الشّافعيّ[147]؛ فالبخاري أحد جامعي الأحاديث يُعيد في **صحيحه** في كتاب أخبار الآحاد حُجَج الشّافعيّ الأساسيّة. أمّا مسلم، فإنّه يَعُدُّ التسليم بخبر الواحد قاعدة عامّة وذلك في «باب صحّة الاحتجاج بالحديث المُعنعن». ويُدرج التِّرمِذي في النهاية خبر الواحد ضمن صنف «غريب الحديث»، وهو بذلك يفصله عن بقية الأحاديث. أما الدارقطني (ص361)، فإنّه لا يقبل خبر الواحد إلّا بشروط مُعيّنة.

**جـ ـ حُجَج مساندة للأحاديث النبوية:**

تعيّن علينا في الجُزء (ب) استعراض عدد من الحُجَج التي تُدافع عن الأحاديث النبويّة، وذلك في إطار حديثنا عن الحُجَج التي تُعارضها. وبذلك، فإنّ هذا الجُزء نُخصّصه لحُجَج المُحدّثين التي لم نتناولها بعدُ.

لقد رُدَّت الحُجَّة القائلة إنّ القرآن أكثر حُجِّيَّةً من الأحاديث النبويّة بتأكيد أنّ النّبيّ الذي أُنزل عليه الوحي كان أفضل الناس علماً بكيفية تفسير القرآن، وأنّه كان يعمل بما أمره اللَّه به (**اختلاف**، ص404)، وقد ورد هذا الرّأي على لسان كلٍّ من سعيد بن جبير وعُمر نفسه[148]. وقد كان يُخشى أن يُؤدّي انتشار العلم بالقرآن[149] إلى ظهور أفكار خاطئة، ويُنسب إلى النّبيّ قوله إنّ الاعتماد على القرآن فحَسْب لا يكفي لتجنّب الوقوع في الخطإ[150]. وثمة حكم صادر عن النّبيّ

(145) انظر خاصّة **الاختلاف**، ص25 وما بعدها.

(146) **الرّسالة**، ص82 (مذكور لاحقاً، ص172)؛ **الاختلاف**، ص5.

(147) انظر مارسي، **تقريب** في (J.A., 9th ser, XVIII, 113, nº, 1).

(148) الدّارمي، باب السُّنَّة قاضية على كتاب اللَّه؛ باب اتّباع السُّنَّة.

(149) أبو داود، باب في لزوم السُّنَّة.

(150) التِّرمِذي، باب ما جاء في ذهاب العلم: «شَخَصَ [الرسول] ببصره إلى السّماء، ثمّ قال هذا أوان يختلس العلم من الناس حتّى لا يقدروا منه على شيء. فقال زياد بن لبيد =

لكنه نُسب إلى القرآن مع أنه ليس فيه[151].

ويدّعي حديث يُروى عن المطّلب بن حنطب عن النّبيّ أنّ السُّنَّة التي تمثّلها الأحاديث المروية عن النبي، تتضمّن كُلّ الأوامر والنواهي كما هو الشأن بالنسبة إلى القرآن، ويُنسب هذا الحديث إلى النّبيّ وذلك في قوله: «ما تركتُ شيئاً ممّا أمركم اللّه به إلّا وقد أمرتُكم به، ولا تركتُ شيئاً ممّا نهاكم اللّه عنه إلّا وقد نهيتُكم عنه». (**الرّسالة**، ص15) [طبعة شاكر، ص87]. ويُعَدّ المطّلب بن حنطب الذي يذكره الشّافعيّ أيضاً في مواطن أخرى، أحد صحابة النّبيّ على ما يبدو إلّا أنّ كُتب التراجم لا تُحيل إليه إلّا بوصفه تابعيّاً مُتأخّراً. ولا يَرِد ذكر صحابيّ بهذا الاسم الذي لا نجده إلّا في كتب التراجم اللاحقة، في الأسانيد، وهذا يُظهِرُ غياب الدقّة في ضبط الأسانيد في بعض الأحيان[152].

لقد ردّ المُحدّثون تُهمة جهلهم بالفِقه، وذلك بالاستشهاد بالحديث المنسوب إلى النّبيّ الذي يقول فيه: «نضرّ اللّه عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فربّ حامل فِقه غير فقيه، وربّ حامل فِقه إلى من هو أفقه منه». (**الرّسالة**، ص55) [طبعة شاكر، ص473][153].

= الأنصاريّ: كيف يختلس منّا وقد قرأنا القرآن... فقال: ثكلتك أمّك يا زياد، إن كنت لأعدّك من فقهاء أهل المدينة. هذه التوراة والإنجيل عند اليهود والنّصارى، فماذا تُغني عنهم؟ قال جبير، فلقيت عبادة بن الصّامت، قلت: ألا تسمع إلى ما يقول أخوك أبو الدّرداء؟ فأخبرته بالذي قال أبو الدّرداء، قال صدق أبو الدّرداء. والحديث سلّم مبدئيّاً بالزعم القائل بأنّ المدينة هي موطن السُّنَّة الصحيحة. وهو لذلك مُتأخّر عن الشّافعيّ (انظر سابقاً: ص20). إنّ اسمَي الصّحابيين اللّذين تنسب رواية الحديث إليهما مأخوذان من روايتَي الحديث الذي يخصّ معاوية، والذي يُعبّر عن ميل مُشابه لتأييد الأحاديث النبويّة. (انظر لاحقاً، ص72).

(151) **المُوَطّأ**، جIV، ص7؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص305: سئل الرسول أن يقضي بين رجلين بكتّاب اللّه، بشأن رجل أعزب زنى بامرأة متزوّجة، فأمر الرسول برجم المرأة وجلد الرّجل وتغريبه، ومن الواضح أنّ هذا مُتأخّر عن الأحاديث العراقيّة في موضوع التغريب. (انظر لاحقاً، ص269).

(152) يبذل الشّيخ شاكر جهْداً، يمتدّ من ص97 إلى ص103 من طبعته لـ **الرّسالة**، لينتهي إلى أنّ الشخص المذكور في إسناد الشّافعيّ إنّما هو صحابيّ آخر يحمل الاسم نفسه.

(153) الإسناد يتّصل من: ابن عُيَيْنَة (وهو نموذج للمُحدّثين) عن عبد الملك بن عمير عن =

تتعارض العادة القائمة على الإحالة على الصّحابة والتابعين السّائدة في المذاهب القديمة مع عدد كبير من الأحاديث التي تُظهِرُ قبول الصّحابة والأئمّة المُتأخّرين لأحاديث النّبيّ على الرَّغم ممّا تُثيره المسألة من جدل. وقد جمع الشّافعيّ عدداً من هذه الأحاديث في الصفحة 59 وكذلك في الصفحة 61 وما يليها من **الرّسالة**، وتُمثّل النَّماذج الآتية أمثلة على ما سبق ذكره. إذ يرجع عُمر عمّا قضى به من حُكم عند سماعه أنّ النّبيّ قضى بخلافه. ويستفسر عُمر هل سَمِعَ أحدٌ من النّبيّ شيئاً في بعض القضايا. وعند إخباره بذلك الحُكم، فإنّه يقضي به ثمّ يقول: «لو لم نسمعْ فيه لقضينا بغيره». أو يقول: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا». ويروي ابن عُمر قائلاً: «كنا نُخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع أنّ رسول اللَّه نهى عنها فتركناها من أجل ذلك».

تعكس هذه الأحاديث وغيرها الجَهْد الذي بذله أهل الحديث للتمكُّن من الفِقه، وسيُعيدنا الحديثان الآتيان إلى تلك الحِقبة.

(أ) أخبرني من لا أتّهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال: قضى سعد بن إبراهيم على رجل يقضيه برأي ربيعة بن أبي عبد الرحمن، فأخبرته عن النّبيّ بخلاف ما قضى به، فقال سعد لربيعة: هذا ابن أبي ذئب، وهو عندي ثقة، يُخبرني عن النّبيّ بخلاف ما قضيت به؟ فقال له ربيعة: قد اجتهدت ومضى حُكمك، فقال سعد: وا عجباً! أُنفّذ قضاء سعد بن أمّ سعد وأردّ قضاء رسول اللَّه؟! بل أردّ قضاء سعد بن أمّ سعد وأُنفّذ قضاء رسول اللَّه، فدعا سعد بكتاب القضيّة فشقّه وقضى للمقضيّ عليه.

(ب) قال الشّافعيّ: أخبرني أبو حنيفة بن سماك بن الفضل الشهابي قال: حدّثني ابن أبي ذئب عن المقبريّ عن ابن شريح الكعبيّ أنّ النّبيّ قال عام الفتح: «من قُتل له قتيل فهو بخير النَّظرين: إن أحبّ أخذ العقل، وإن أحبّ فله القَوَد». قال أبو حنيفة: فقلت لابن أبي ذئب: أتأخذ بهذا يا أبا الحارث؟ فضرب صدري، وصاح عليَّ صياحاً كثيراً ونال منّي، وقال: أُحدّثك عن

= عبد الرحمن عن والده ابن مسعود عن النّبيّ، وقد استعير اسم ابن مسعود وحُجّيّته من العراقيّين الذين يوجّه الحديث ضِدّهم.

رسول اللّٰه وتقول تأخذ به!! نعم، آخذ به، وذلك الفرض عليَّ وعلى من سمعه، إنّ اللّٰه اختار محمّداً من الناس، فهداهم به، وعلى يديه واختار لهم ما اختار له، وعلى لسانه، فعلى الخلق أن يتّبعوه طائعين أو داخرين، لا مخرج لمسلم من ذلك، قال: وما سكت حتّى تمنّيت أن يسكت». ويُعدّ ابن أبي ذئب هذا أحد أبرز المُحدّثين، ومن الواضح أنّ الشّافعيّ قد تبنّى مقالتهم.

إنّ اللّوم الذي يُلقيه ابن أبي ذئب والشّافعيّ على أولئك الذين لا يأخذون في مذاهبهم الفِقهيَّة بالأحاديث النبويّة قد أُصِّلَ بالعودة به إلى المرحلة المُبكّرة، إذ يروى مثلاً أنّ معاوية أبرم عقداً ما، وأنّ أبا الدرداء أعلمه أنّ النّبيّ نهى عن مثل هذا، فردّ معاوية قائلاً إنّه لا يرى بهذا بأساً، غير أنّ أبا الدرداء أجاب قائلاً: «أُخبره عن رسول اللّٰه ويُخبرني عن رأيه؟! لا أُساكنك بأرض». وتولّى أبو الدرداء بعد ذلك إبلاغ عُمر الذي نهى معاوية عن مثل ذلك(154). وتذكر قصّة مُشابهة لهذا تجمع بين معاوية وعبادة بن الصّامت في كتب الصّحاح(155).

يتعارض قول النّبيّ مع أقوال أُناس آخرين وذلك في حديث رواه المعتمر عن أبيه سليمان عن ابن عباس الذي يذكر أنّه قال: «أما تخافون أن تعذّبوا أو يخسف بكم أن تقولوا قال رسول اللّٰه وقال فلان»(156). ويَرِد اسم المعتمر في أسانيد بعض الأحاديث الأُخرى التي تظهر فيها نزعة المُحدِّث، لذلك يجب أن يُعدَّ المعتمر أو من يستعمل اسمه مسؤولاً عن هذه الأحاديث. ولا نحتاج إلى الخوض في الأحاديث الكثيرة الأُخرى التي تتميّز بالنزعة نفسها، والتي تَرِد في صِيَغ أعمّ، وذلك في المجاميع الصحيحة المعروفة(157).

(154) **المُوَطَّأ**، جIII، ص112؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص350؛ **الرّسالة**، 61، وفي غيرها من المواضع.

(155) انظر على سبيل المثال: ابن مَاجَه، باب تعظيم حديث رسول اللّٰه.

(156) الدّارمي، باب ما يتّقي من تفسير حديث النّبيّ.

(157) انظر خاصّة مسلماً: الأبواب التمهيديّة؛ أبا داود: كتاب السُّنَّة؛ التِّرمِذي: أبواب العلم؛ ابن مَاجَه والدّارمي: الأبواب التمهيديّة.

وقد اعتمد الشّافعيّ في الأخير على طريقة ثابتة في التفسير طبّقها على القرآن والأحاديث، وعارض من خلالها بصراحة الطريقة التي كان أسلافه يعتمدونها[158]، وذلك لصدِّ التفسيرات التي تبدو اعتباطيّة بتفاوت، تلك التي استعملتها المذاهب الفِقهيَّة القديمة لردّ الأحاديث. وتعتمد هذه الطريقة على التمييز بين العام (عام، جملة، مجمل) والخاص (أو المُفسّر) من الأحاديث. وقد مكّنه هذا الفصل من التأليف بين أحكام كانت تبدو مُتعارضة. إن الحكم العام الوارد في جملة مخرجها عام، قد يراد به خاص[159]، إلّا أنّه ينبغي الأخذ بالمعنى الظاهر وغير المُقيّد للحُكم ما لم تأت دلالة عن رسول اللّه أو إجماع أهل العلم[160] بما يُخالف ذلك.

ويُؤيّد هذان الاعتباران على الدوام قَبول الأحاديث من الناحية العملية[161]. ويُخصّص الشّافعيّ جزءاً كبيراً من **الرّسالة** وعدداً من النصوص في **اختلاف الحديث** لتطوير هذه النظرية في التفسير، كما أنّه يوفّق بينها وبين قبوله لخبر الواحد؛ ويجب أن تُعَدَّ هذه النظرية إنجازاً خاصّاً بالشّافعيّ على الرَّغم من أنّ مفاهيم العام والمُجمل والخاص والظاهر، لم تكن مجهولة لدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة.

ولا يذهب الشّافعيّ إلى حدّ المُبالغات التي يميل إليها بعض المتشدّدين من أهل الحديث الذين يقول عنهم: «وطائفة تكلّمت بالجهالة ولم ترضَ أن تترك الجهالة ولم تقبل العلم، فثقلت مؤنتها، وقالوا قد تردّون حديثاً وتأخذون بآخر». (**الاختلاف**، ص367 وما يليها). ويردّ الشّافعيّ على هذه الطائفة بالحجّة نفسها التي يستعملها في ردّه على الأُطروحة المُناظِرة التي يتبنّاها خصومهم المباشرون أي المُتشدّدون من مُعارضي الحديث[162]. وهذه هي الحالة المُهمّة الوحيدة التي لا يقف فيها الشّافعيّ في صف المُحدّثين.

---

(158) **الاختلاف**، ص37 وما يليها، 47، 306، 328 وما يليها من صفحات.

(159) **الرّسالة**، ص9 وما يليها؛ **الاختلاف**، ص321.

(160) **الرّسالة**، ص46؛ **الاختلاف**، ص56، 150 وما يليها من صفحات.

(161) انظر على سبيل المثال: **الرّسالة**، ص29؛ **الاختلاف**، ص23 وما يليها من صفحات، 297، 401.

(162) انظر سابقاً، ص60 وما يليها. قد تكون إشارة الشّافعيّ إلى «من يقبل [الأحاديث] عن من يعرف ضعفه إذا وافق قولاً بقوله، ويردّ حديث الثقة، إذا خالف قولاً يقوله!!»، (سابقاً ص51)، إنّما تُحيل على المذهب نفسه الذي لا يقبل نقد الحديث.

د ـ الخلاصة:

تُعدّ أغلب الحُجَج المُعارضة للأحاديث المنقولة عن النّبيّ مُتداولة لدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة، ولم يكن أهل المدينة على أيّ حال من الأحوال أكثر تحمُّساً لهذه الحُجَج من أهل العراق. وكثيراً ما تُستمدّ الحُجَج المُدافعة عن الأحاديث النبويّة من الحُجَج المعارضة لها، كما أنّها كثيراً ما تأتي على هامشها؛ فالموقف من الأحاديث في البدء كان عدم قبولها. وكثيراً ما عُدَّت الإحالة على أحكام النّبيّ الصحيحة أو المزعومة في المسائل المُثيرة للرّيبة منذ الجيل الذي تلا عصر النّبيّ أمراً بديهيّاً، والحقيقة أنّها ليست كذلك. فقد تعيّن على الأحاديث النبويّة التغلّب على المُعارضة الشديدة التي لقيتها من المذاهب الفِقهيَّة القديمة، دعْ عنكَ ذِكرَ أهل الكلام، قبل أن تلقى القبول العام. وعلى الرَّغم من ذلك، تعيّن على الشّافعيّ العمل جاهداً لضمان الإقرار بحُجّيّة الأحاديث العليا. ويتّضح في الوقت نفسه أنّه بمُجرّد ما صيغت النظريّة صياغة دقيقة، تأكّد نجاحها؛ إذ لم يَعُدْ للمذاهب القديمة أيّ مجال لصدّ التيار المُتنامي الذي مثّلته الأحاديث النبويّة. بيد أنّ هذا التطوّر المتأخّر نسبيّاً الذي يُمكن أن نَصِفه بالتطوّر الطبيعي، يجب ألّا يجعلنا نغفل عمّا كانت عليه الأمور في المرحلة المُبكّرة من اختلاف جوهريّ.

## 7. السُّنَّة والعمل والسُّنَّة الحيَّة

تُعرِّف النظرية التقليديّة للفِقه المحمدي السُّنَّة بأنها السلوك النَّموذجي للنّبيّ[163]. وهذا هو المعنى الذي يعتمده الشّافعيّ. فالسُّنَّة والسُّنَّة النبويّة لهما المعنى نفسه عنده إلّا أنّ السُّنَّة لا تعني في المعنى الدقيق للمُصطلح أكثر من «أمر سابق» «طريقة حياة». وقد بيّن غولدزيهر (Goldziher) أنّ الإسلام قد أخذ هذا المُصطلح الهجين في الأساس وقام بتطويعه[164]. أمّا مارغليوث (Margoliouth) فقد توصّل إلى أنّ السُّنَّة بوصفها أصلاً من أُصول الفِقه كانت تعني في الأصل

(163) انظر سابقاً، ص13.

(164) غولدزيهر، *(Muh. St)*، جII، ص11 وما يليها من صفحات؛ وتجد مُختصر ذلك في *Principles*، ص294 وما يليها.

الممارسة المثالية أو المعيارية للأُمّة، ولم تكتسب المفهوم الدقيق لعمل السّلف الذي وضع النّبيّ أسسه إلّا لاحقاً[165]. ويهدف هذا الفصل إلى تحليل معنى السُّنَّة كما يفهمها الشّافعيّ والمذاهب الفِقهيَّة القديمة تحليلاً مُفصّلاً، وسيقوم هذا التحليل على تأكيد ما توصّل إليه مارغليوث وعلى البحث من وراء ذلك في تقصّي المفاهيم التي قامت عليها المذاهب القديمة، والتي ستُعوّضها السُّنَّة النبويّة في المنظومة الفِقهيَّة لاحقاً. ويُعدّ «العمل» أو «الأمر المُجْمَع عليه» أهمّ هذه المفاهيم التي ترتبط بالمعنى القديم للسُنَّة ارتباطاً وثيقاً من ناحية، وتندرج ضمن الإجماع من ناحية أُخرى. ونظراً إلى افتقارنا إلى تسمية أصلية دقيقة لجُملة هذه المفاهيم، فإنّنا سنُسمّيها «السُّنَّة الحيّة» للمذاهب القديمة، ولن يكون ذلك من أجل إسقاط صنف ارتبط بمنظومة ظهرت لاحقاً على المرحلة المُبكّرة باعتماد تسمية أخرى، وإنّما من أجل الاعتراف بحقيقة ارتباط هذه المفاهيم فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، وبإمكان استبدالها إلى حدّ لا يُمكن فيه فصل بعضها عن بعضها الآخر.

**أ ـ نظرة عامّة:**

وجّه ابن المُقَفَّع الذي عمل كاتباً للدّولة في أواخر العصر الأمويّ وبداية العصر العبّاسي نقداً لاذعاً إلى المفهوم القديم للسُّنَّة، وقد سبق الشّافعيّ في إدراكه أن السُّنَّة كما كانت تُفهم في زمنه لم تكن تقوم على أعمال السلف التي وضع أُسسها النّبيّ والخلفاء الأوائل، وإنّما كانت تعتمد إلى حدّ كبير على التراتيب الإدارية للدولة الأمويّة. إلّا أنّ ابن المُقَفَّع على خلاف الشّافعيّ لم يلجأ إلى الأحاديث النبويّة، بل اعتمد استنتاجاً مُناقضاً مفاده أنّ الخليفة حرّ في تحديد ما يُدعى بالسُّنَّة وتقنينها[166].

تضمّ النصوص المُبكّرة قرائن كثيرة على العمليّة التي فرضت من خلالها الأحاديث النبويّة نفسها على المفهوم القديم للسُّنَّة، ومهّدت الطريق من خلال ذلك لمُناصرة الشّافعيّ لها. ولقد كانت الأحاديث النبويّة ولا سيّما أحاديث الآحاد تُعدّ

(165) مارغليوث، *Early Development*، ص69، 75.

(166) الصّحابة، 126. انظر تفصيلاً أكبر، لاحقاً، ص119 وما يليها، 129 وما يليها.

في زمن الشّافعيّ شيئاً حديث العهد عكّر صفو السُّنَّة الحيَّة المعتمدة في المذاهب القديمة. إذ يشير الخصم العراقيّ في **الاختلاف**، ص284، إلى أنّ تعليل الشّافعيّ الذي ينطلق من الأحاديث يُعدّ حديث العهد إذا قارّناه بتعليل أصحاب الشّافعيّ، وهم أهل المدينة الذين يعتمدون على العمل. ويردّ الشّافعيّ على ذلك قائلاً: «قد أعلمتُك أنّ العمل ليس له معنى ولا حُجَّة لك علينا بقول غيرنا... فدَعْ ما لا حُجَّة لك فيه».

وعلى النَّحو نفسه، يُخاطب الشّافعيّ في **الكتاب III**، 148 (ص243) خصماً عراقيّاً قائلاً: «لو أجبت إلى النَّصَفة على أصل قولك، يلزمك أن لا يكون على الناس العمل بما جاء عن النّبيّ ﷺ إلّا بأن يعمل به من بعده أو يترك العمل». فيردّ الخصم قائلاً: «فلا أقول هذا». إلّا أنّ ذلك لا يُحيل إلّا على الاستنتاج بالنفي الذي يفرضه الشّافعيّ على خصمه، كما يبدو ذلك من خلال ما يُضيفه الخصم في قوله: «فلا يُمكن أن تكون للنّبيّ ﷺ سُنَّة إلّا عمل بها الأئمّة بعده».

يقول الشّافعيّ (في ص58 من **الرّسالة**) [طبعة شاكر، ص423-424] مُعلّقاً على حديث دفع عُمر إلى تغيير حُكمه عندما علم بأنّ حُكم النّبيّ يختلف عمّا ذهب إليه: «يقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه، وإن لم يمضِ عمل من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا... لو مضى عمل من أحد من الأئمة ثم وجد خبراً عن النّبيّ يخالف عمله، لترك عمله لخبر رسول اللَّه... إنّ حديث رسول اللَّه يثبت بنفسه لا بعمل غيره بعده، ولم يَقُل المسلمون [عندما بلغهم حديث رسول اللَّه] قد عمل فينا عُمر بخلاف هذا بين المهاجرين والأنصار[167]. ويُقرّ الخصم بأنّه إذا صحّ هذا الكلام، فإنّه يقوم دليلاً على أنّ السُّنَّة، بالمعنى الذي يقصده الشّافعيّ تقوم مقام كُلّ عمل يعارض ما تُقرّه هي، ودليلاً كذلك على إبطال زعم القائل إنّ السُّنَّة لا تثبت إلّا بخبر بعدها، وعلى أنْ لا شيء يُوهنها إن خالفها؛ ويُظهر هذا حقيقة آراء الخصوم.

ونستنتج الآن أنّ الحُجج التي اعتمدتها المذاهب الفِقهيَّة القديمة ضِدّ

(167) هذا بالضّبط ما يقوله الخصوم وهو ما يُلمّح الشّافعيّ إليه في سطور قليلة لاحقة.

الأحاديث النبويّة والقول بإبطالها، وكذلك القول إنّ الصّحابة كانوا على علم بأحكام النّبيّ، لم تُوظّف ضِدّ الأحاديث النبويّة إلّا على أساس أنّ هذه الأحاديث كانت من خلال نُموّها الحديث العهد، تميل إلى زعزعة «السُّنَّة الحيّة» للمذاهب. وهذا ما يُفسّر التردّد الذي بدا عند الإحالة على أحاديث النّبيّ أحياناً، وردّها أحياناً أخرى لمصلحة المذهب السائد.

تُعدّ مقولتا إبراهيم النّخعيّ من بين أقدم الأمثلة الأصليّة التي تُصوّر الموقف الفِقهيّ القديم من اعتماد العمل؛ فالنّخعيّ يُدرك أنّ القنوت أي الدعاء على الخصوم السّياسيين في أثناء أداء الصلاة، كانت مسألة حديثة العهد لم تُطرح إلّا في زمن عليّ ومعاوية، وذلك بعد وفاة النّبيّ بزمن لا يُستهان به. وهو يُؤكّد ذلك بالإشارة إلى غياب أيّ حديث مأثور عن النّبيّ وأبي بكر وعُمر في هذا الشأن(168). وبذلك، فإنّ القول الذي يذهب إلى وجود حديث نبويّ يُؤكّد هذا التقليد بزيادته على فريضة الصلاة، وهو قول يحظى بموافقة الشّافعيّ طبعاً(169)، قد ظهر بالتأكيد في زمن ما بعد إبراهيم النّخعيّ(170). ويُحيل النّخعيّ في مسألة أخرى تُهمّ الشعائر على تنوّع العمل الذي مضى عليه المسلمون في أثناء حياة النّبيّ وفي زمن أبي بكر وعُمر، كما يُحيل على تبنّي الصّحابة في زمن عُمر لحُكم متفق عليه قيل إنّ النّبيّ قد قضى به في آخر حياته(171). ولا تستند قصّة اتفاق الصّحابة كما هو واضح إلى وقائع تاريخية، وإنّما تميل إلى تعزيز رأي المذهب بمرجعية الصّحابة، أمّا فيما يخصّ صحّة نسبة القولين إلى إبراهيم النّخعيّ، فإنها ثابتة على ما يبدو.

ويتّهم الشّافعيّ على نقيض ما تُؤكّده الوقائع التاريخيّة مُناصري التصوّر القديم للسُنَّة بوصفها شيئاً يستمدّ أرقى حُجِّيَّة له من الصّحابة باتّباع «مُحْدَث» ظهر على عهد

(168) آثار **أبي يوسف**؛ ص ص349-352؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص37؛ **الكتاب I**، 157(ب).

(169) **الكتاب III**، 119؛ **الاختلاف**، ص285 وما يليها من الصفحات.

(170) ينطبق الأمر نفسه على الأخبار المُتعلّقة بأبي بكر وعُمر وعثمان وهي التي يُحيل الشّافعيّ عليها، وشأن ذلك شأن الأقوال النّقيضة المُوجّهة إلى عدد من الصّحابة مثل ابن عُمر على وجه الخصوص، وهي أقوال ظهرت منذ زمن أبي حنيفة، ثم في المراحل اللاحقة (**الكتاب I**، 157 (ب)؛ **المُوَطَّأ**، جI، ص286؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص140؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص37).

(171) **آثار أبي يوسف**، ص390؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص40.

عُمر[172]، بل يصل إلى حدّ استعمال مصطلح «البدعة» في اتّهامه لهم، وهي الأمر المُحدَث المستهجن[173]. ويذكر الشّافعيّ في هذا الصدد (**الاختلاف**، ص36) أن أتباع المذاهب القديمة أنفسهم والبصريين والكوفيين على وجه الخصوص، يعيبون أولئك الذين يتركون بعض أحاديثهم عادِّينَ ذلك بدعة. ولا يظهر هذا في المصادر القديمة التي تُظْهِرُ استعداد الفقهاء لقبول حقيقة اصطباغ السُّنَّة الحيّة[174] بالطابع المحلّي. وقد يدلّ تأكيد أهل المدينة على عملهم وإجماعهم المحلّيين[175] في أقصى حالتيهما على أنه نقد للأعمال المحليّة الأخرى. وعلى الرَّغم من ذلك، لا يُوجد على ما يبدو مُسوِّغ للنقد الذي يُوجّهه الشّافعيّ إلى أهل العراق في المقام الأول، باعتبار أنّهم يُدافعون عن «بِدَعِهم» بلغة فيها الكثير من الشّطط، حتى إنّه كفّ عن ذكرها. (**الاختلاف**، ص34). هذا إن لم يكن أتباع المذاهب القديمة قد نعتوا أقوال النّبيّ التي ظهرت في مرحلة مُتأخرة بأنّها مُحدثة، وقد كانت كذلك فعلاً. ولو بلغت هذه المُبالغة الشّافعيّ، لبدت له بلا شكّ من قبيل الغُلوّ، ولردَّ الهجوم بآخر.

**ب ـ أهل المدينة:**

يُخاطب الشّافعيّ المصريين من أتباع أهل المدينة قائلاً: «وزعمت أنّك تُثبت السُّنَّة من وجهين، أحدهما أن تجد الأئمة من أصحاب النّبيّ ﷺ قالوا بما يوافقها. والآخر أن لا تجد الناس اختلفوا فيها، وتردّها [على أساس أنّها ليست سُنَّة] إن لم تجد للأئمّة فيها قولاً وتجد الناس اختلفوا فيها». (**الكتاب III**، 148، ص240-241).

ويتأكّد هذا الموقف من خلال الكثير من الفقرات الواردة في النصوص المدنيّة القديمة مثل **مُوَطَّأ مالك** (الجزء III، صفحة 173 وما يليها) حيث يستشهد بحديث مُرسل يتعلّق بالشُّفعة عن عدد من التابعين، وهم ابن المسيَّب وأبو سلمة

---

(172) **الكتاب IX**، 4، ويستهدف هذا أبا يوسف الذي أخذ بعين الاعتبار وجود «الديوان»، الذي يُمثّل خاصيّة أساسيّة في الإدارة الإسلاميّة يُنسب تأسيسه إلى عُمر.

(173) **الاختلاف**، ص34، وهو نقد مُوجّه بصورة صريحة ضِدّ العراقيّين والمدنيين كِلَيْهِما.

(174) انظر لاحقاً، ص107 وما يليها، 120 وما يليها.

(175) انظر لاحقاً، ص82 وما يليها، 105 وما يليها.

بن عبد الرحمن بن عوف أنّ النّبيّ قضى بالشُّفعة. . . ويضيف قائلاً: «وعلى ذلك السُّنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا»، ثم يُؤكّد ذلك بالإحالة على علمه بأنّ ابن المسيَّب وسليمان بن يسار قد سُئلا عن الشُّفعة هل فيها من سُنَّة؟ فأجاب كلاهما بالإيجاب وقضيا بالحُكم الفِقهيّ نفسه[176].

ويُعبّر النّص هنا وفي مواطن أخرى ضمنيّاً عن أنّ السُّنّة لا تتماثل عند مالك مع مضامين الأحاديث النبويّة. ويذكر صاحب **المُوَطّأ** في الجزء III، صفحة 181 وما يليها من صفحات، أنّ السُّنَّة تَثبت بحديث نبوي وبإحالات على آراء عُمر بن عبد العزيز وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار. ويزيد علىٰ ذلك «النّظر»، لأنّ الفرد يروم الفهم غير أنّه يعود إلى «السُّنَّة» على أساس أنّها الحُجَّة الحاسمة، يقول: «وعلى ذلك الأمر عندنا، أنّه من ادّعى على رجل بدعوى، نظر». ولم يُعهد أن يلجأ مالك إلى أحاديث النّبيّ بهذه الصيغة بوصفها حُجَّة حاكمة على نقيض الشّافعيّ في **الكتاب** III، 148، ص249.

ويستشهد مالك في **المُوَطّأ** (الجزء I، ص196) بحكم من أحكام الزّهريّ، ويختم قوله بعبارة: «هذه هي السُّنَّة». ويضيف صاحب **المُوَطّأ** قائلاً إنّه وجد عُلماء أهل المدينة يذهبون هذا المذهب.

ويتحدّث مالك في **المُوَطّأ** (الجزء III، ص110) عمّا «مضت السُّنَّة» به، وذلك في مسألة لم تَرِد في شأنها أحاديث نبويّة.

ويُعدُّ عمل أهل المدينة سُنَّة حسب **المُدَوَّنة** (الجزء I، ص115) بالاستناد إلى حديثين ينقلهما ابن وهب، وقد أعرض عنهما مالك إلى ذلك الزمان[177]، وبالاستناد إلى الإحالة على الأئمة الأربعة الأوائل وعلى غيرهم من قدماء الشيوخ.

ويذكر ابن القاسم في **المُدَوَّنة** (الجزء V، ص163): «هذا ما جاء في الآثار والسُّنَن عن صحابة النّبيّ».

---

(176) عندما جاء ابن المسيَّب وسليمان بن يسار بهذا القول عن السُّنَّة أو نُسب إليهما، لم يكن يُوجد حديث نبويّ أو حديث عن الصّحابة في هذا الشأن. ولذلك، فالحديث المُرسل عن الرسول مُتأخّر، والإسناد الذي يضمّ ابن المسيَّب وأبا سلمة منحول. كما أنّ الحديث المُرسل أكثر تفصيلاً من القول الآخر، ويُمثّل مرحلة لاحقة من النقاش في الموضوع.

(177) انظر: **المُوَطّأ**، جI، ص370؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص146؛ **الكتاب** III، 22.

ولا تَرِد عبارة «سُنَّة النّبيّ» إلّا في مناسبات نادرة في النصوص القديمة لأهل المدينة؛ إذ يذكر مالك في **المُوَطّأ** (الجزء IV، صفحة 86 وما يليها) أنّه بلغه حديث عن النّبيّ يقول فيه: «تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسكتم بهما: كتاب اللّه وسُنَّة نبيّه»[178]. ولا يذكر مالك هنا إسناداً، ولا تُمثّل هذه الإحالة على السُّنَّة جُزءاً من التفكير الفِقهيّ المحض الذي يُعرف به أهل المدينة. وينطبق الأمر نفسه على الحديث الذي يرويه مالك بسند مُتَّصل في مُوَطّأ الشّيباني، ص389، ويقول فيه: «إنّ عُمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن عمرو بن حزم: أن انظر ما كان من حديث رسول اللّه ﷺ أو سُنَّته أو حديث عُمر أو نَحْوِهِ فاكتبه لي، فإنّي قد خفتُ دُروس العلم وذهاب العُلماء»[179]. وللاطّلاع على حالة ثالثة، انظر ص200 من هذا الكتاب.

إنّ مسألة العمل في السُّنَّة الحيّة لأهل المدينة، تَرِد في مصطلحات من قبيل «العمل» و«العمل المُجتمع عليه» و«الأمر عندنا» و«الأمر المُجتمع عليه عندنا» و«الأمر الذي لا خلاف فيه عندنا»، وهي تَرِد في **المُوَطّأ** وفي غيره من المُصنّفات[180]. ويُطلق عليه في شاهد يُنسب إلى يحيى بن سعيد (**الكتاب VIII**، 14) «الأمر القديم»، ويشير الشّافعيّ إلى أنّ هذا الأمر هو الذي يجب الأخذ به [عندما يكون قائماً على حديث نبويّ] أو أنّه قول عن أُولي الأمر الذين ليس الاقتداء بهم أمراً واجباً بالضّرورة. ويرى صاحب **الأمّ** أنّ أفضل ما يُمكن أن يقوم به الخصم، هو افتراض أنّ المسألة المعنيّة بالأمر تنتمي إلى النّمط الأوّل.

ويذكر في **المُدَوَّنة** (ج IV، ص28) أن العمل قد سبق أحاديث الصّحابة، بل يُقدّم ابن القاسم تسويغاً نظريّاً لموقف أهل المدينة، يقول: «قد جاء هذا، وهذا حديث لو كان صحبه عمل حتّى يصل ذلك إلى من عنه حملنا وأدركنا وعمّن أدركوا لكان الأخذ حقّاً، ولكنّه كغيره من الأحاديث ممّا لا يصحبه عمل

(178) هذا نموذج أوّل للأحاديث المؤيّدة لسُنَّة الرّسول وخلفائه الرّاشدين؛ انظر سابقاً، ص38، الإحالة رقم 62.

(179) بشأن النزعة التي يقوم عليها هذا الحديث الموضوع، انظر: غولدزيهر، *(Muh. St.)*، جII، 210 وما يليها؛ ميرزا قاسم بغ في (J.A., *4th ser, XV.* 168).

(180) بشأن مصطلح قديم غيره، انظر لاحقاً ص314 وما يليها.

[ويُقدّم ابن القاسم في هذا الموضع أحاديث عن النّبي وعن الصّحابة] ورُوي عن غيره من أصحابه أشياء ثم لم يشتدّ(*) ولم يقو وعمل بغيرها وأخذ عامّة الناس والصّحابة بغيرها، فبقي غير مُكذّب به [من حيث المبدأ] ولا معمول به وعُمل بغيره ممّا صحبته الأعمال، وأخذ به تابعو النّبيّ ﷺ من الصّحابة، وأخذ من التابعين على مثل ذلك من غير تكذيب ولا ردّ لِما جاء ورُوي[181]، فيترك ما ترك العمل به، ولا يُكذّب به، ويعمل بما عمل به، ويُصدّق به. والعمل الذي ثبت وصحبته الأعمال قول النّبيّ ﷺ. . . وقول ابن عُمر الشيء نفسه[182].

وهكذا يُقابل أهل المدينة العمل بالسُّنَّة. ويتّضح انسداد الأفق في العلاقة بين المبدأين من خلال الخبر الذي يرويه مالك في **تاريخ الطبري**، جIII، ص2505. كان محمد بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حازم يشغل القضاء في المدينة، وبعد أن قضى بما يُخالف حديثاً، سأله أخوه عبد اللّه بن أبي بكر وقد كان رجلاً تقيّاً أقضيتَ اليوم بهذا الحُكم..؟ فقال محمد: نعم يا أخي. فقال عبد اللّه وماذا عن الحديث؟ أي أنّ الحديث يكفي ليكون أساساً للحُكم في المسألة، فأجاب محمد قائلاً: «وماذا عن العمل؟» أي الأمر المُجتمع عليه في المدينة الذي يُعدُّ أقوى حُجّيَّةً عندهم من الآحاديث.

ويُمكن أن نتبيّن من خلال الأمثلة اللّاحقة التي لا تُمثّل إلّا نماذج ممّا يُمكن ذكره[183] تفضيل أهل المدينة اعتماد «العمل» على الأحاديث المنقولة عن النّبيّ وعن الصّحابة، وذلك لحلّ هذه المعضلة.

---

(*) يذكر شاخت في استشهاده «لم يشتدّ» ووجدنا في بعض النُّسَخ «لم يستند». (المترجمان).

(181) يُظهِر هذا الاهتمام الظاهريّ بالأحاديث، ما عرفته الأحاديث من تأثير في زمن ابن القاسم.

(182) يجدر أن نُشير إلى أنّ ابن القاسم يعتمد على «العمل»، وإن كان من المُمكن أن يكون قد أحال ببساطة على أحاديث الرسول.

(183) انظر تفاصيل أكثر في **الكتاب III**، 22 (قارن بـ **المُوَطّأ**، جI، ص370)، 29 (قارن بـ **المُدَوَّنة**، جI، ص65)، 68 (قارن بـ **المُدَوَّنة**، جXIV، ص224؛ جXV، ص192)، 69 (قارن بـ **المُوَطّأ**، جIII، ص211)، 144 (قارن بـ **المُوَطّأ**، جII، ص333).

يَرَى مالك في **مُوطّئه** III، ص134، 136؛ **ومُدَوّنته**، X، ص44، والرّبيع في **الكتاب III**، 48، أن بيع الأعدال [البضائع المحزومة] على صفة معلومة مقبول لأنّه لا يندرج في معنى الغَرَر. وقد جرى به العمل، ولم يزل عليه الناس عندنا (مالك)، ولأنّ الناس أجازوه (الرّبيع). وتَعُدُّ **المُدَوَّنة**، جX، ص44، رأي مالك حُجَّة، ولا سيّما أنّه يذكر «العمل» ويجد الآثار تُثبته، إلّا أنّ الأحاديث المُعتمدة ليست منقولة عن النّبيّ، وإنّما عن بعض الشيوخ مثل يحيى بن سعيد الذي يُقرّ اعتماد العمل نفسه كذلك. وهكذا، فإنّ العمل يُحدّد درجة الغَرَر الذي ينصّ الحديث النبويّ على تحريمه على وجه العُموم.

ويُخالف مالك في الجزء الثالث من **المُوَطّأ**، جIII، ص136، والرّبيع في **الكتاب III**، 47، حديثاً نبويّاً يذكر أنّ النّبيّ قال: «المُتبايعان كُلّ واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرّقا؛ و«ليس لذلك عندنا حدّ معروف ولا أمر معمول به فيه». ويُعلّق ابن عبد البرّ (مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص137) على ذلك قائلاً: «أجمع العُلماء على ثبوت هذا الحديث وقال به أكثرهم، وردّه مالك وأبو حنيفة وأصحابهما، ولا أعلم أحداً ردّه غيرهم. قال بعض المالكية رفعه مالك بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به، وذلك عنده أقوى من خبر الواحد. كما قال أبو بكر بن عمرو وابن حزم إذا رأيت أهل المدينة أجمعوا على شيء فاعلم أنه الحقّ، وقال بعضهم لا تصحّ هذه الدعوى(184)، لأنّ سعيد بن المسيَّب وابن شهاب [الزّهريّ] رُوي عنهما نصّاً ترك العمل به وهما من أجلّ فقهاء المدينة، ولم يُرْوَ عن أحد من أهلها نصّاً ترك العمل به إلّا عن مالك وربيعة بن أبي عبد الرحمن بخُلف عنه. وأنكر ابن أبي ذئب وهو من فقهائها في عصر مالك عليه ترك العمل به حتى جرى منه في مالك قول خشن حمله عليه الغضب».

وبعبارةٍ أخرى، رُوّجت مع حلول زمن ابن عبد البرّ أخبار زائفة عن شيوخ أهل المدينة القُدامى للتوفيق بين آرائهم من ناحية والحديث النبويّ من ناحية أخرى، ويَرِد الكثير من مثل هذه الأخبار بشأن العُلماء السّبعة للمدينة وغيرهم على لسان إياد (المذكور في **الزرقاني**، الصفحة نفسها). إنّ اعتماد الحديث أتى بكلّ تأكيد بعد ظهور المذاهب القديمة المألوفة لدى أهل المدينة وأهل العراق،

(184) احذف «ترك» من النصّ المطبوع.

ولا يُعَدُّ ابن أبي ذئب أحد أتباع المذهب الفِقهيّ لأهل المدينة إلّا أنّه يُعدّ محدّثاً وراوية للأحاديث[185].

إنّ مالك بن أَنَس في الجزء III من **المُوَطَّأ**، ص219 وما يليها من الصفحات، يُفضّل اعتماد العمل أو «ما دأب الناس عليه»، على ما يَرِد في كلام يُنسب إلى القاسم بن محمد، واعتماد عمل مُتفق عليه رُوي عن ابن عُمر على حديث يُنسب إلى النّبيّ. ويقول الشّافعيّ في تعليقه على ذلك (**الكتاب III**، 41): «فمن روى هذا عن النّبيّ ﷺ أرجح ممّن روى هذا عن القاسم. . . فإنّ قال قائل لا يقول القاسم قال الناس إلّا لجماعة من أصحاب رسول اللّه أو من أهل العلم لا يجهلون للنّبيّ ﷺ سُنَّة ولا يجمعون أبداً من جهة الرّأي ولا يجمعون إلّا من جهة السُّنَّة. . . فإذا قيل لكم تتركون قول القاسم قلتم: «لا ندري من الناس الذين يروي هذا عنهم القاسم، فإن لم يكن قول القاسم والناس حُجَّة عليكم في رأي أنفسكم لهو عن أن يكون على رسول اللّه ﷺ حجة أبعد». ويكشف هذا القول أنّ عمل أهل المدينة لا يتطابق بالضّرورة مع الآراء الصحيحة أو المزعومة التي تُنسب إلى قُدامى شيوخ المذهب. ويمرّ الشّافعيّ بعد ذلك إلى الاستشهاد بحديث رواه ابن عُيَيْنَة عن عمرو بن دينار عن سليمان بن يسار أنّ طارقاً قضى بالمدينة عن[186] قول النّبيّ ﷺ. ويجب أن نَعُدَّ هذا الكلام قولاً زائفاً عن شيخ من شيوخ المدينة القُدامى كغيره من الأقاويل التي تعرّضنا لها في الفقرة السابقة على الرَّغم من أنّه أقدم منها. ولمّا كان القاسم بن محمد قد عاصر سليمان بن يسار، أمكن أن يُحمّل ابن عيينة أو عمرو بن دينار مسؤولية هذا الكلام إذ كانا معاً من أهل الحديث[187].

ويقترن «العمل» من جانب آخر اقتراناً صريحاً بالأحاديث التي يقبلها أهل المدينة. ويذكر ذلك على سبيل المثال في الصفحة 368 من الجزء III من **المُوَطَّأ (مُوَطَّأ الشّيباني**، ص314) إذ يُروى عن مالك عن الزّهريّ عن قبيصة

(185) انظر سابقاً، ص72 وما يليها؛ ولاحقاً، ص327، الإحالة رقم 368.
(186) توضعُ «على» بدلاً من «عن» التي لا تُؤدّي المعنى.
(187) انظر لاحقاً، ص327، الإحالة رقم 368.

ابن شعيب أنّ عُمر أعطى الجَدّ النصيب نفسه من الإرث الذي يحصل عليه الجَدّ في أيّامنا هذه. وبعبارة أخرى، إنّ ما تداوله أهل المدينة من «عمل» قد أُسقط على زمن عُمر. وإذا كان عُمر وابن عُمر هما الشيخين اللّذين اعتمد عليهما أهل المدينة[188]، فإنّ هذا لا يعني سوى أن اسمَيْهما قد وُظّفا لتسويغ مواقف تعكس «العمل» السائد أو ترمي إلى تغييره. ولا يعني هذا أيضاً أنّ الآثار المروية على لسانيهما كانت صحيحة بالضّرورة ومثّلت الأساس الذي انبنى عليه المذهب[189]. والأمر نفسه ينطبق على ابن مسعود وعليّ وعُمر جميعاً بوصفهم مراجع أهل العراق[190]؛ وسيتسنّى لنا أن نُبيّن بالتفصيل أنّ الكثير من هذه الأحاديث تعود إلى عهود مُتأخّرة[191]، ولن يكون لنا بطبيعة الحال أيّ مُسوِّغ لتحديد ماهية مُطلقة للتفكير الفِقهيّ وضبط الأحاديث المُتداولة لدى أيّ مذهب من المذاهب وفي أيّ زمن من الأزمان.

بعدما تمَّ الإقرار الأوليّ بمشروعية التفكير الفِقهيّ بالإحالة على صحابة النّبيّ، ازداد نُموّ الأحاديث المنقولة عن الصّحابة وعن النّبيّ أيضاً. وكان ذلك النُّموّ مُتوازياً وإن جُزئيّاً مع تنامي تشكُّل التفكير الفِقهيّ في السُّنَّة العمليّة للمذاهب القديمة، إلّا أنّ هذا النُّمو مثَّل كذلك إلى حدٍّ ما الوسيلة التي اقتُرِحت من خلالها تعديلات مُحدّدة في الآراء المقبولة لمذهبٍ ما ومُساندتها. بل وصلت هذه الجهود أحياناً إلى تغيير في المواقف، إلّا أنّها فشلت في الغالب في تحقيق ذلك. ونجد مجموعات كاملة من الآراء لم تُحقّق نجاحاً تُنسب إلى أهل العراق وأهل المدينة وقد عبَّرت عنها الأحاديث[192]. ولا نكاد نحتاج إلى أن نُشير إلى وجوب عَدّ التفاعل بين المذاهب الفِقهيَّة والأحاديث تفاعلاً مُتوازياً يندرج ضمن مسار واحد، ولا يُمكن الفصل بين جوانب هذا المسار وأوجهه الكثيرة إلّا عند تناولها بالتحليل. وقد أتى معظم النّقد المُوجَّه إلى السُّنَّة الحيّة للمذاهب الفِقهيَّة

(188) انظر سابقاً، ص38 وما يليها.

(189) انظر لاحقاً، ص202 وما يليها.

(190) انظر سابقاً، ص45 وما يليها.

(191) انظر لاحقاً، ص228 وما يليها من صفحات.

(192) بشأن تفاصيل عن كُلّ ذلك، انظر: الجزء II من كتابنا هذا؛ وبشأن الأحكام المتروكة، انظر على وجه الخصوص، ص307 وما يليها و318 وما يليها لاحقاً.

القديمة من المُحدّثين باسم الأحاديث التي تُنسب إلى النّبيّ[193]. وقد تواصل هجومهم عند ظهور الشّافعيّ الذي قَبِل أُطروحتهم الأساسية ونأى بنفسه عن تطوّر التفكير الفِقهيّ للمذاهب القديمة. وكانت هذه النظرة إلى تطوّر وظيفة الأحاديث الفِقهيَّة، البديل الوحيد لِعدِّ الآراء الفِقهيَّة للمذاهب القديمة كمّاً هائلاً من حالات الخلط والتعارض كما ذهب إليه الشّافعيّ.

وقد تعرّضنا آنفاً لحالات تُظهر أنّ عمل أهل المدينة يعكس الأعراف الجارية انعكاساً مباشراً[194].

ويتناول الشّافعيّ في **الكتاب** III، 46، مثالاً آخر، له دلالة إذ يُجيز أهل المدينة للمرء، حسب رأيه، أن يأتي بذهب إلى دار الضرب فيعطيها الضّراب بدنانير مضروبة ويزيده على وزنها. وتُعتمَدُ هذه الطريقة لأسباب عملية، إلّا أنّها تُعدّ مُخالفة خطيرة للأحكام المعمول بها في تبادل المعادن الثمينة عُموماً. ولا عجب ألّا نجد حُكماً مُماثلاً في **مُوَطَّأ مالك** و**مُوَطَّأ الشّيبانيّ** و**المُدَوَّنة الكبرى**، على الرَّغم من أنّ أثر سُحْنُون يسمح في الجزء III، ص107 وص109، ببعض اللّيونة في مثل هذه المُعاملات، غير أنّ ابن عبد البرّ يذكر ذلك بوصفه «مذهباً فاسداً ذميماً»[195]. وينسب أتباع مالك هذا الكلام إلى شيخهم وإلى ابن القاسم اللذين يذكر أنّهما يُجيزان هذه المعاملة بصفة استثنائية إن لم يكن هناك بُدٌّ من تفاديها. ويجب ألّا نعُدَّ هذا الحكم تنازلاً عابراً من مالك، وإنّما هذا هو الموقف الأصليّ لأهل المدينة. كما يُعدّ إقصاؤه المُتعمّد في أغلب المصادر القديمة دليلاً على التشدّد المُتنامي فيما يتعلّق بتحريم الرّبا؛ وقد دافعت أحاديث جمعها مالك عن هذا التشدّد، وذلك في الجزء III من **المُوَطَّأ**، الصفحة 111 وما يليها من

(193) انظر لاحقاً، ص323 وما يليها من صفحات.

(194) انظر سابقاً، ص82 وما يليها.

(195) **الاستذكار**، *MS.* or. 5954 في المتحف البريطاني. طبعة دار قتيبة دمشق، دار الوعي حلب، القاهرة، 1993، ج19 ص204-219. والمسألة هنا يُمكن تلخيصها على النحو الآتي: هل يُمكن المرء أن يستبدل سبيكة من الذهب بما يساويها من النقود ويدفع في الوقت نفسه معلوم ضرب النقود، هذا المثال من وجهة فِقهيَّة قانونيّة هو نفسه المثال المطروح في النصّ. وبشأن ضرب السكّة في العصر الأمويّ. انظر البلاذري: **فتوح البلدان**، ص468 وما يليها.

صفحات، إلّا أنّه لم يتحوّل إلى مُمارسة شائعة ومُتداولة إلّا بعد زمانه.

ويذكر الشّافعيّ (**الكتاب III**، 46) أمثلةً مُشابهةً لِما سبق ذكره مُشيراً إلى أنّ أهل المدينة كانوا يُجيزون عادةً بيع اللّحم باللّحم وزناً بوزن، وإن لم يوزن إذا تحرّى أن يكون مِثْلاً بمِثْل؛ ويُسمّي مالك في **المُوَطّأ** (الجزء III، ص127) هذه العادة «الأمر المُجتمع عليه عندنا»، كما يشير الشّافعيّ إلى أنّ أهل المدينة أجازوا هذا في بيع الخبز بالخبز والبيض بالبيض وما أشبه ذلك. (انظر: **المُوَطّأ**، الجزء III، ص122).

لقد رخّص الجيل الذي سبق مالكاً من أهل المدينة وكذلك الأَوزاعيّ (**الكتاب IX**، 14) للجند أن يأخذوا من أرض العدوّ بفَضْل العلف والطعام إلى دار الإسلام من غير أن يقسّم بوصفه جُزءاً من الغنائم، وأن يأكلوه في ديارهم أو مَع أهليهم، وقد سُوِّغَ ذلك تسويغاً صريحاً بوصفه عُرفاً شائعاً. وتحتوي **المُدَوَّنة** (الجزء III، ص38 وما يليها) عدّة أحاديث بهذا الغَرَض. وقد حدّد مالك دون سواه بالاعتماد على «رأيه» (**المُوَطّأ**، جزء II، ص299) ما يُمكن الخروج به من أرض العدوّ من علف وطعام بكمّياتٍ صغيرة جدّاً.

يروي الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 21، قائلاً: «قال مالك بن أَنَس رضي اللّه تعالى عنه ذات يوم «كُنّا لا نقصّ من الأصابع (*lex talionis*) حتى قصّ منها عبد العزيز بن المطلب قاض عليهم[196] فقصصنا منها»، فليس يعدل أهل المدينة في الأشياء بما عمل به عامل في بلادهم؟». ويُظهر هذا أنّ أجزاء من «عمل» أهل المدينة وبعضاً من مذهبهم إنّما ضمّت أموراً حديثة العهد نسبيّاً[197].

وعلى الرَّغم من ذلك، لا يعكس عمل أهل المدينة ما جرى عليه الأمر فحَسْب، وإنّما يحتوي أيضاً عنصراً نظريّاً أو مثاليّاً.

يُقارن مالك في **المُدَوَّنة** (الجزء I، ص65) بين العمل وحديث يُروى عن أبي بكر في **المُوَطّأ**، (الجزء I، ص149) إلّا أنّ «العمل» يتّخذ في تصوّره شكلاً مُحدّداً، يقول: «إنّ العمل على ما أرى هو...». ويقول في **المُدَوَّنة** (جزء III،

---

(196) انظر: الطبري، **تاريخه**، جIII، ص159، السنتين 144 و145.

(197) انظر: **المُوَطّأ**، IV، ص51؛ **المُدَوَّنة**، XVI، ص112، 122.

ص12) «هذا هو الشأن». غير أنّ الصورة التي يُقدّمها لا تُمثّل حقيقة ما جرى عليه الناس، وإنّما تُمثّل صورة مثاليّة خياليّة للعمل في بداية عهد الإسلام كما يبدو ذلك في **الكتاب IX**، 1[198]. ويذكر مالك في **المُوَطّأ** (الجزء III، ص39) قائلاً: «الأمر المُجتمع عليه عندنا»؛ إلّا أنّ الأمر لم يكن على هذه الحال في زمن الزّهري الذي سبق عهد مالك بقليل؛ وبذلك، فإنّ تكرار استعمال عبارة «الأمر عندنا» لدى مالك رُبما لا تعني هنا وفي مواطن أخرى إلّا «العمل الصحيح في رأينا»، على الرَّغم من أنّ الزرقاني يُفسّر عُموماً معنى العمل تفسيراً دقيقاً، وذلك بوصفه «العمل في المدينة».

ونُلاحظ في هذه المرحلة أنّ «عمل أهل المدينة» يندرج ضمن الموقف الذي يتَّفِقُ عليه العُلماء المشهورون، وهو ما يتحوَّل إلى معيار نهائي يُحدّد السُّنَّة الحيّة للمذهب[199]. ويحظى العمل الذي جرى عليه أهل المدينة بنفوذ أقوى من نفوذ التفسير المُتشدّد والحَرْفي للحديث (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص259)؛ إذ يأخذ مالك بما يرَى أنّ العُلماء قد أجمعوا عليه ولا يعتمد على حديث منقول عن ابن عُمر إلّا بوصفه حُجَّة ثانويّة (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص83)، فهو يطعن في حديث ترويه عائشة ويرفض أن يأخذ به بالاعتماد على ما استقرّ في مذهبه من رأي (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص336) مُقدّماً إياه «على أنّه أحسن ما سمعت»[200]، ويُسمّي الموقف «الأمر المُجتمع عليه عندنا والذي سمعت ممّن أرضى في القَسَامة والذي اجتمعت عليه الأئمّة في القديم والحديث». ويُسمّيه أيضاً «السُّنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا والتي لم يزل عليها عمل النّاس». (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص55 وما يليها). وهذا ما يُظهر الارتباط الوثيق بين المفهوم القديم للسُّنَّة أو العمل من ناحية، والموقف المُتداول لدى العُلماء المشهورين من ناحية أخرى. وتُؤسّس كُلّ هذه العناصر معاً «السُّنَّة الحيّة» للمذهب.

---

(198) انظر لاحقاً، ص265 وما يليها.

(199) يُساوي الشّافعيّ نفسه بين الاثنين عندما يقول في **المُوَطّأ**، جI، ص49: «إذا كان الأمر عندكم يعني إجماع أهل المدينة». (**الكتاب III**، 148، ص249، وكذلك في غيره من المواضع).

(200) بشأن معنى هذه الصيغة، انظر لاحقاً، ص127، الإحالة رقم 304.

وينقد الشّافعيّ في **الكتاب III**، 147، فكرة «السُّنَّة الحيّة» قائلاً: «كنتم توهمون أن قضاه(*) لا يقضي إلّا بقول الفقهاء، وأنّ فقهاءهم زعمتم لا يختلفون وليس هو كما توهّمتم... فأين العمل... وما درينا ما معنى قولكم العمل ولا تدرون فيما خبرنا وما وجدنا لكم منه مخرجاً إلّا أنّ تكونوا سمّيتم أقاويلكم العمل والإجماع، فتقولون على هذا العمل وعلى هذا الإجماع تعنون أقاويلكم».

لا يتطابق «العمل» لدى المذهب مع المواقف المنسوبة إلى الشيوخ القُدامى[201]. يقول الشّافعيّ لأتباع أهل المدينة من المصريّين: «وبعض ما ذهبتم إليه... أخذ العلم من أسفل». (**الكتاب III**، 148، ص246). وهو على حق نسبيّاً فيما يقول. أمّا الربيع وأصحابه المصريّون، فإنّهم يجدون مواقف مذهبهم مدعومة بالحُجَّة في **مُوَطّأ مالك** (المصدر نفسه، ص248). وهم يزعمون أنّ السُّنَّة الحيّة للمذهب مُجتمع عليها من حيث الأساس أو كما يقول الشّافعيّ: «زعمتم أنّ العلم بالمدينة كالوراثة لا يختلفون فيه». (**الكتاب III**، 77). وبذلك يُمكن الربيع الذي يتحدّث بوصفه واحداً من أهل المدينة أن يسأل بكُلّ ثقة: «فتوجدني بالمدينة قول نفر من التابعين مُتابعاً الأغلب الأكثر من قول من قال فيه نُتابعهم وإن خالفهم أحد منهم كان أقلّ عدداً منهم، فنترك قول الأغلب الأكثر لمُتقدّم قبله أو لأحد في دهرهم أو بعدهم». (**الكتاب III**، 148، ص246). ثمّ إنّ كثرة المواقف المتروكة المنسوبة إلى الصّحابة والتابعين واللّاحقين من الشيوخ، دون ذكر الأحاديث النبويّة، تمكّن الشّافعيّ من تحدّي القائلين بالعمل، إلّا أنّه يُقرّ ضمنيّاً بالأصل المدنيّ عندما يلومهم على اقتدائهم بـ «قول الأكثر ممّن روى عنه بالمدينة»، وترك حديث رُوي عن النّبيّ. (المصدر نفسه، ص247)[202].

---

(*) يذكر شاخت في ترجمته للشاهد من الأمّ لفظة «القضاة (Judges)»، بينما يُحيل الشّافعيّ على قضاه، ويقصد قضاء سعيد بن العاص وهو بلا شكّ سهو من المؤلّف. (المترجمان).

(201) انظر سابقاً، ص84، وكذلك، **الكتاب III**، 27، 77، 94، 143 وغيرها من الفقرات.

(202) إنّ نظريّة «السُّنَّة الحيّة» لدى المدنيّين قد كشف عنها ابن قُتَيْبَة على نحو واضح. راجع: ص331 وما يليها من صفحات؛ وابن عبد البرّ، مذكور في الزرقاني جIV، ص36، السطر1.

### ج ـ أهل الشام:

إن كان الأوزاعيّ على علم بمفهوم «سُنَّة النّبيّ» (الفقرة 50)[203]، فإنّه لا يجعلها تتماثل مع الأحاديث الرّسمية. وهو يَعُدُّ وجود حديث غير رسمي ودون إسناد يتناول محتواه سيرة النّبيّ كافياً لتحديد ما «مضت السُّنَّة» به (الفقرة 37)، كما يَعُدُّ وجود حُكم فِقهيّ مجهول المصدر كافياً لإثبات «ما مضّت السُّنَّة به عن رسول اللَّه». (الفقرة 13)[204].

وتتمثّل فكرة «السُّنَّة الحيّة» عند الأوزاعيّ فيما دأب عليه المسلمون من عمل مُتواصل بدايةً من النّبيّ وما حافظ عليه من بعده الأئمة الأوائل ومن تلاهم من حُكّام وما أثبته أهل العلم. وهو ما يعني أنّ العمل المُتواصل للمسلمين يُعدّ العنصر الحاسم في هذا المفهوم. أمّا الإحالة على النّبيّ أو الخلفاء الأوائل، فهي إحالة اختيارية لا تُعَدُّ ضرورية لإثبات هذا العمل، وتُوجد أمثلة على كُلّ ذلك تقريباً في كل فقرة من فقرات **الكتاب IX**.

يعتمد جزء من «السُّنَّة الحيَّة» كما يراها الأوزاعيّ على الأعراف المُتداولة، وهو يذكر ذلك بوضوح في الفقرة 6. ويُمكن استنتاج هذا الموقف أيضاً من خلال الفقرات 14[205] و16 و18 و25 و27. (انظر: نصّاً مُشابهاً في **كتاب الطبري**، ص52). وترتقي «السُّنَّة الحيّة» في الوقت نفسه إلى مرتبة مثاليّة، وذلك بتنزيلها على عُمر بن عبد العزيز (الفقرة 25). كما يرفعها الأوزاعيّ إلى هذه المنزلة لوضع أحكام مُحدّدة لها (الفقرة 27)، بل إنّه يُبالغ في تأكيد إجماع العامة من أهل العلم (الفقرتان 31، 32)، فالطَّوْر الذي بلغه أسلافه المُباشرون يُعَدّ عنده عملاً مُتّصلاً حظي بالإجماع.

ويُقارن الأوزاعيّ بين تصوّر ما به مضت السُّنَّة وما كان عليه النّبيّ والخلفاء من ناحية، وما جرى العمل به في الدّيوان (الفقرة 4)[206]؛ فيستنتج وجود عمل

---

(203) كُلّ الشواهد في هذا القسم مأخوذة من **الكتاب IX**، إن لم يذكر ما يُخالفها، وأغلب المسائل المطروحة لها ما يُناظرُها في تاريخ الطبري.

(204) انظر تفاصيل أكثر في أسفل هذه الصفحة.

(205) انظر سابقاً، ص87 وما يليها.

(206) انظر لاحقاً، ص265.

نموذجي أخذ به المسلمون أو الخلفاء من خلال الأحاديث غير المشهورة المُتعلّقة بسيرة النّبيّ (الفقرتان 7، 10)[207]، أو حتى من خلال قاعدة فِقهيَّة في أمر ما (الفقرة 13).

يقول الحُكْم الشرعي الذي يستشهد به الأوزاعيّ في الفقرة 13 لتأكيد ما مضت به السُّنَّة: «من قتل عِلْجاً [مُقبلاً في الحرب مُبارزاً] فله سلبه». ولا يذكر الأوزاعي أنّ هذا الحديث قد رُوي عن النّبيّ. أما أبو يوسف، فإنّه يسكت عن ذلك علماً بأنّه لو سمع هذا الحديث عن النّبيّ لذكره بكُلّ تأكيد. ويظهر الحُكم الشرعي لأوّل مرّة بوصفه جُزءاً من حديث يخصّ النّبيّ وأبا قتادة في معركة حُنين، وذلك في **المُوَطّأ** (الجزء II، ص301) حيث يفسِّر مالك هذا الحُكْم[208]. وينفي الأوزاعيّ أيّ علم بحديث نبويّ آخر (المصدر نفسه، ص305)، إلّا أنّه يحفظ قولاً لأبي بكر وعُمر يُدافع عن الموقف المُخالف (**الطبري**، ص87). وينبني هذا الحديث المُخالف على ما يُثبته القول المأثور، كما أنّه يُمثّل نتيجة وَرَع دينيّ يحثّ على عدم خرق الأعراف المُتعلّقة بتقسيم الغنائم، وينبع هذا الورع من القرآن نفسه، وكان أهل العراق يأخذون بهذا المذهب. ويُمكن بذلك عدُّ هذا القول تأكيداً لصحّة العمل، كما يدّعي الأوزاعي ذلك. ويُعرِّف الأوزاعيّ الصيغة الأوّلية لهذا الوَرَع الدينيّ على أنّه صيغة كانت تقوم على ما سنَّهُ عُمر، تنصّ على خصم الخُمس من قيمة الغنائم لفائدة النّبيّ، ويقوم هذا الخصم على نحو ما هو مذكور في القرآن.

ويَرِدُ الحديث الذي يذكر قول النّبيّ في واقعة بئر معونة للمرّة الأولى في أثر الشّافعيّ (**الكتاب IX**، 13)، وهو حديث يُدافع أيضاً عن الحكمة الشرعيّة، كما تَرِد في الأثر نفسه أيضاً أوّل إحالة على ما قام به سعد بن أبي وقاص في القادسيّة، وكان القصد منه تفنيد الحديث القديم الذي يُنكر الحُكْم الشرعي

(207) انظر لاحقاً، ص332 وما يليها.

(208) الشّافعيّ في (**الكتاب IX**، 13) سمّاه بـ «حديث ثابت صحيح لا مُخالف له علمته عن رسول اللّه ﷺ، وفيه دلالة على أنّ رسول اللّه ﷺ قاله». وقد ظهر هذا الحديث عند الواقدي في صيغة أُدخلت عليها تحسينات، وهذا ما هيّأ لأبي قتادة دليلاً فِقهيّاً على ما فعله.

المنسوب إلى أبي بكر وعُمر. وقد ظهرت عدّة أحاديث بعد زمن الشّافعيّ ذُكرت في **أثر الزرقاني**، الجزء II، ص306. وفي التعليق الوارد في طبعة القاهرة من كتاب **الأمّ**، الجزء7، **الكتاب IX**، 13، وتُنسب هذه الأحاديث إلى النّبيّ قوله: «إنّ من قتل قتيلاً فله سلبه». وقد ورد هذا القول في عِدّة مُناسبات أخرى ذُكر بعضها في غير واحد من كتب الصّحاح(209). وقد كان هذا العمل بكُلّ تأكيد راسخاً في القدم ويُطالعنا في قاعدة فِقهيَّة، وأمّا الأَوزاعي فعَدَّهُ من قبيل السُّنَّة التي تعود إلى النّبيّ. وقد أقرّ أهل العراق ومالك وإن جُزئيّاً بالدّافع الدينيّ المُرتبط بهذا العمل. وقد لجأ الشّافعيّ دون سواه إلى الموقف القديم وذلك تحت وقع الأحاديث الصحيحة.

يُحيل الأَوزاعيّ في الفقرة 1 (والطبري في **أثره**، ص89) على أفعال النّبيّ مُستعملاً صِيَغاً عامّة ودون ذكر أسانيد، ويزعم أنّ المسلمين واصلوا العمل بذلك من بعده في خلافة عُمر وخلافة عثمان، وهكذا إلى أن وقعت الفتنة وقُتل الخليفة الأمويّ الوليد بن يزيد (126هـ)(210). ويُحيل الأَوزاعيّ في الفقرة 3 (ب) على الزعم القائل إن أئمّة المسلمين كانوا فيما مضى يأخذون بعمل السلف حتى هاجت الفتنة (وفي النص المُناظِر الوارد في **أثر الطبري**، ص68، يَزيد الأَوزاعي قائلاً: بعد وفاة الوليد بن يزيد). ويقول في الفقرة 24: «لم يزل المسلمون... ولم يختلف في ذلك اثنان حتى قُتل الوليد». ويتضمّن النص المُوازي للفقرة 1 والوارد في **أثر الطبري**، ص89، إنكاراً أشدّ للعمل المُتداول حديثاً، ويُقارن الأَوزاعيّ هنا بين العمل المُتداول في ذلك العصر وما يدّعي أنّه مضت به السُّنَّة منذ زمن النّبيّ، بل يذهب إلى قَبول نتيجة مكروهة من الناحية العمليّة لِما مضت به السُّنَّة.

(209) الحديث المرتبط بخالد بن الوليد والرّسول (في مسند ابن حنبل وصحيح مسلم وغيرهما)، يُعضّد مذهبَي مالك وأبي حنيفة دون سواهما، والحديث المُتعلّق بسعد بن أبي وقاص في غزوة أحد، يُوضّح الإحالة على عمله بالقادسيّة المُشار إليه سابقاً بإسقاط الحدث والعودة به إلى زمن النّبيّ.

(210) ابن وهب في **المُدَوَّنة الكبرى**، جIII، ص12، يذكر قول الأَوزاعيّ نفسه، لكن يُعوّض المقطع الخاصّ بعُمر وغيره وصولاً إلى مقتل الوليد بقوله: «من خلافة عُمر إلى خلافة عُمر بن عبد العزيز». وقد غُيِّرَ اسم الوليد المعروف بفسقه باسم عُمر بن عبد العزيز المشهور بتقواه في المرحلة المُبكّرة من العهد العبّاسي.

تُعَدّ الحرب الأهلية التي انطلقت بوفاة الوليد، بدايةً لنهاية الحُكْم الأُمويّ، وهو ما أجمِعَ على عَدِّهِ نهاية «الماضي السعيد»، علماً بأنّ هذه النهاية لا تقتصر على السُّنَّة فحَسْب[211].

يجب أن ننظر إلى ما يَعُدُّهُ الأَوزاعيّ «العُرف الحديث العهد» في ضوء ما تقدّم على أساس أنّه العمل الحقيقي (الذي قبله أهل العراق وعدّلوه فعلاً وهو ما نقف عليه في الفقرة 1)، كما يجب أن ننظر إلى ما يزعم الأَوزاعيّ أنّه عمل السّلف بوصفه صورة مثالية لـ «الماضي السعيد»[212]. ويجب أن نُلاحظ هنا أنّ الأَوزاعي ذا الأُصول الشاميّة ما زال يقبل من الناحية العملية مُجمل العصر الأمويّ، ومن ذلك حُكم الخليفة الوليد المعروف بفسقه، بوصفه نموذجاً معياريّاً، وذلك بالتساوي مع الحِقبة المُبكّرة للإسلام. ولا يُبدي الأَوزاعيّ إلى هذا الحدّ أيّ مشاعر مُعادية للأُمويّين. وتتّضح هذه الحقيقة من خلال بعض الأخبار على الرَّغم من أنّها لا يُمكن أن تُعَدَّ حقائق تاريخيّة[213]. ويُمكن ربط العمل الحقيقي الذي يُعبِّر عنه مذهب الأَوزاعي بنهاية العصر الأمويّ.

يُظهر الأَوزاعيّ درجة مخصوصة من الخضوع لسُنَّة النّبيّ. فهو من ناحية، بعيد كُلّ البعد عن إصرار الشّافعيّ على اعتماد الأحاديث الرسميّة الصحيحة ذات الإسناد المُتّصل التي تعود إلى النّبيّ[214]، غير أنّه يميل من ناحية أُخرى إلى إسقاط «السُّنَّة الحيّة» ووصلها بالنّبيّ على أساس أنّها تُمثّل ما عمل به المسلمون

---

(211) انظر سابقاً، ص50 وما يليها، والخبر عن الذهبي في فيشر (Fisher) *Biographien von Gewährsmännern*، ص71. حيث يقول معمر: «كنا نرى أنّا قد أكثرنا عن الزّهريّ حتى قُتل الوليد بن يزيد، فإذا الدّفاتر قد حملت على الدوابّ من خزانته من علم الزّهريّ». (وقد صحّحها المُحقّق خطأ).

(212) انظر لاحقاً، ص265.

(213) الذهبي، **تذكرة الحفّاظ**، فصل الأَوزاعيّ، جI، ص168 وما يليها من صفحات، والخبر الذي تحدّث عن اضطراره الاختفاء عندما دخل العبّاسيون الشام، يرويه ياقوت، **معجم البلدان**، جII، ص110. قارن ببارتولد (Barthold) في *Islam*، جXVIII، ص244.

(214) انظر سابقاً، ص49 وما يليها.

عملاً مُتواصلاً منذ زمن النّبيّ، ويميل أيضاً إلى جعلها تستند إلى سُنَّة الرّسول، سواء تسنّى تأكيد ذلك من خلال ما مضت به السُّنَّة أو تعذّر ذلك. ويشترك الأَوزاعيّ في هذه الخاصيّة مع أهل العراق[215].

**هـ ـ أهل العراق:**

لا يحرص أهل العراق في موقفهم من السُّنّة على عدِّها قائمة بالضرورة على أحاديث النّبيّ، حرص أهل المدينة على ذلك.

وبذلك، فإنّ السُّنَّة تعني في حديث يُروى عن عليّ في **الكتاب II**، 4 (خ) ـ وهو يُمثّل موقفاً عراقيّاً متروكاً ـ «ما جرى به العمل». وينسب في الفقرة 148 (ص249) من **الكتاب III** إلى أهل العراق قولهم «نحن أعطينا بالنُّكول عن اليمين، فبالسُّنَّة أعطينا». ويعني ذلك أنّ المُدّعى عليه إذا نكل عن اليمين أُخذ منه الحق وإن لم يكن للمدّعي حجة إثبات، فَيُحْكَمُ دون أن يحلف المدّعي كما كان الأمر سائداً لدى أهل المدينة، «فليس في القرآن ذكر يمين ولا نُكول عنها، وهذا سُنَّة غير القرآن وغير الشهادات زعمنا أنّ القرآن يدلّ على أن لا يُعطى أحد من جهة الشهادات إلّا بشاهدين أو شاهد وامرأتين، والنُّكول ليس في معنى الشهادات، والذي احتججتم به عليهم ليست عليهم فيه حُجَّة واللَّه المستعان».

ويتمثّل جوهر المسألة في أنّ أهل العراق يستندون إلى السُّنَّة بوصفها حُجَّةً وإنْ تعذر الاستشهاد بحديث مُناسب لها، إلّا أنّهم كانوا قد ابتكروا مصطلح «سُنَّة النّبيّ» قبل ظهور الشّافعيّ بزمن طويل، إذ يظهر هذا المُصطلح في عدد من أحاديث أهل العراق.

ويذكر في **الكتاب II**، 9 (ب): «أخبرنا الشّافعيّ قال أخبرنا أبو كامل وغيره عن حمّاد بن سلمة [البصريّ] عن ثمامة [من البصرة] عن أَنَس قال: أعطاني أبي كتاباً كتبه له أبو بكر [بشأن الزّكاة]، فقال: هذه فريضة اللَّه وسُنَّة رسول اللَّه ﷺ».

وتقول رواية مشابهة في 9 (ت) إنّه [أبا بكر] «كتب له السُّنَّة». ويُمكن نسبة

(215) انظر لاحقاً، ص97 وما يليها.

هذا الحديث إلى زمن حمّاد بن سلمة، وبذلك تكون الصِّلة بين حمّاد وثمامة ضعيفة جدّاً[216].

يَرِد في **الكتاب II**، 18 (أ) قوله: «أخبرنا الشّافعيّ، قال أخبرنا رجل عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن الشعبيّ أن عليّاً رضي اللّه تعالى عنه قال: [مشيراً إلى زانية] «أجلدها بكتاب اللّه وأرجمها بسُنَّة رسول اللّه ﷺ». ويُظهر النصّ الكامل لهذا الحديث (ص135 لاحقاً) أنّ الأمر يرتبط بما ورد في عدد من الأحاديث النبويّة عن عقوبة زانٍ يُدعى ماعزاً. وبذلك، فمن المُؤكّد أنّ هذا الحديث ورد في وقت لاحق، كما يُظهر الإسناد أنّ عليّاً لا يُمكن أن يكون قد قال هذا الحديث في زمن ما قبل الشعبيّ في أفضل الأحوال، إلّا أنّ الترتيب الزمني للأحاديث المُتعلّقة بهذه المسألة لا يسمح حتى بنسبته إلى هذا التاريخ[217].

ويذكر **الطّحاوي** في الجزء I، ص241 عِدّة أحاديث يُحيل فيها الصّحابة على أوامر النّبيّ أو على سُنَّته. وينسب صاحب **مُشكل الآثار** هذه الأحاديث إلى أهل العراق، وهو مُحقٌّ في ذلك، فهي تُمثّل بالفعل مذهبهم في المسألة المذكورة. وتُمكّننا أسانيد الأحاديث المُشابهة إلى جانب غيرها من القرائن من نسبتها إلى بداية القرن الثاني للهجرة.

تُظهر أقدم الشواهد وجود مُصطلح «سُنَّة النّبيّ» المنسوب إلى أهل العراق في كتاب في **العقائد** يُنسب إلى الحسن البصري[218]. ولا يُمكن أن يكون هذا الأثر قد كُتب بعد السنوات القليلة الأولى للقرن الثاني، سواء أكان صاحبه الحسن البصري أم لا. ويبدو الكاتب في هذا الأثر عُموماً مُلتزماً بما كان عليه السَّلَف، ويُحيل بصريح العبارة على سُنَّة النّبيّ. إلّا أنّ تفكيره واستدلاله يقوم في الواقع على القرآن دون سواه، ثمّ إنّه لا يذكر أيّ حديث يُنسب إلى النّبيّ أو حتى

(216) انظر لاحقاً، ص216.

(217) في هذا الاتجاه نفسه، يتعارض القرآن والسُّنَّة بعضهما مع بعضٍ في قول منسوب إلى الشعبيّ ومذكور في **الطّحاوي**، جI، ص20.

(218) النصّ، في تحقيق ريتر (Ritter)، في *Islam*، جXXI، ص67 وما يليها من صفحات؛ ترجمة وتعليق أوبيرمان (Obermann) في *J.A.O.S.*، العدد Lv، ص138 وما يليها من صفحات.

إلى الصّحابة، إذ لا تَرِدُ أقوال الصّحابة على وجه العُموم إلّا على لسان خصوم الكاتب، ويُقارن هؤلاء هذه الأقوال بالرّأي، بَيْد أنّ الكاتب يتّهم خصومه بأنّ إعمال الرّأي، إنّما هو تفسير اعتباطي للقرآن.

ونتناول الآن ما ورد من أقاويل عن السُّنَّة على لسان الأفراد من أهل العراق. فأبو يوسف يرفض فعلاً إحالة الأوزاعيّ عُموماً على العُرف المتّصل، ويُثير شكوكاً حول صحّة أقوال المجاهيل الذين يزعم الأَوزاعيّ صحّة وجود سُنَّة بالاستناد إليهم، كما يشترط أبو يوسف الأسانيد الصحيحة(219). وهو يقول عن أهل الحجاز: «يقضون بالقضاء فيقال لهم عمّن. فيقولون بهذا جرت السُّنَّة وعسى أن تكون قضى به عامل السّوق أو عاملٌ ما من الجهات». إلّا أنّ هذا الكلام ليس إلّا جُزءاً من الجدل المُتواصل بين أنصار المذاهب القديمة الذين لا يتردّدون في إثارة الخلاف مع الآخرين بشأن بعض الحُجَج على الرَّغم من أنّهم يعتمدونها أيضاً.

ويتّضح موقف أبي يوسف من السُّنَّة من خلال الفقرة 5 من **الكتاب IX** من الجزء 7 من **الأمّ** حيث يُقارن بين السُّنَّة وأخبار الآحاد(220)، ومن الفقرتين 7 و8 حيث يُحيل على السُّنَّة زيادةً على الأحاديث، ويتّضح ذلك أيضاً في الفقرة 14 حيث يُميّز بين ما سمعه عن النّبيّ من ناحية، و**الأثر** من ناحية ثانية. وكذلك السُّنَّة المحفوظة المعروفة من ناحية ثالثة. وتُمثّل هذه السُّنَّة ببساطة موقف المذهب ومُحصّلة الاعتراضات الدينيّة المُنظّمة القائمة في وجه الاستعمالات المُتساهلة القديمة.

يُطلق أبو يوسف في **الكتاب IX**، 18، مصطلح السُّنَّة على حالة لا خلاف في شأنها، سواء فيما قاله النّبيّ أو الصّحابة. ويُحيل في الفقرة 21 على «سُنَّة النّبيّ وسيرته»، مُستشهداً بعدّة أحاديث في السيرة دون ذكر أسانيد. وهو يقول في ذلك: «فلم تمضِ بهذا سُنَّة عن رسول اللّه ﷺ ولا عن أحد من أصحابه فيما نعلم، ولم يبلغنا ذلك في مثل هذا». وفي هذه الحالة التي يتّفق فيها أن يكون مذهب الأَوزاعي صادراً عن دافع دينيّ ضِدّ ما جرى به العمل، فإنّ رأي أبي يوسف يتفق مع ما يذهب إليه الأَوزاعيّ نفسه في مواطن أخرى.

(219) **الكتاب IX**، 1، 3 (ب)، 9.

(220) مذكور سابقاً، ص42 وما يليها.

وكان الأَوزاعي قد أحال في **الكتاب IX**، 24، على ما لم يزل المسلمون عليه حتى قُتل الوليد، فيردّ أبو يوسف قائلاً: «ليس يؤخذ في الحُكم في الحلال والحرام بمثل هذا أن يقول لم يزل الناس على هذا، فأكثر ما لم يزل الناس عليه ممّا لا يحلّ ولا ينبغي مما لو فسّرته لك لعرفته وأبصرته عليه العامّة، ممّا قد نهى عنه رسول اللّه ﷺ. إنّما يؤخذ في هذا بالسُّنَّة عن رسول اللّه ﷺ وعن السلف من أصحابه، ومن قوم فقهاء». ويُظهر هذا أنّ مفهوم السُّنَّة لدى أبي يوسف كان، بغضّ النظر عن مجال الجدل، مُشابهاً لمفهوم الأَوزاعي من حيث الأساس ولا يتجاوز الفقيه العراقيّ نظيره الشاميّ إلّا في مستوى درجة التوثيق.

يروي أبو يوسف في كتابه **الخراج**، ص99، حديثاً عن عليّ يقول فيه: إنّ النّبيّ أمر بجَلد شارب الخمر 40 جلدة، ويأمر أبو بكر كذلك بجلد الشارب 40 جلدة، في حين يأمر عُمر بـ80 جلدة، ثم يقول في ذلك: «هذا ما مضت به السُّنَّة وقد أجمع أصحابنا على أنّ عقاب شرب الخمر ثمانون جلدة». (كتاب **الخراج**، ص99، طبعة بولاق، 1302هـ).

تتّضح درجة اعتماد الشّيبانيّ على النّبيّ في تناوله لمواقف أهل العراق من خلال موطئه، ص361، حيث يُسمّي الشّيبانيّ موقف أهل العراق «بشيء سمعناه عن النّبيّ»، غير أنّ حُجَّته على ذلك تقتصر على أحاديث الزّهريّ وعطاء بشأن التغيير في الممارسة الذي طرأ في العصر الأُمويّ.

لا يستعمل الشّيبانيّ في الحقيقة مُصطلح «السُّنَّة» وذلك في تعليله الطويل الوارد في **الكتاب VIII**، 13، على الرَّغم من أنّ النص برُمّته ربما يكون كتبه الأَوزاعي إذا أخذنا الحُجَج الفِقهيَّة بعين الاعتبار. فالشّيبانيّ يُحيل على القرآن والأحاديث النبويّة (عُموماً) وعلى آثار الصّحابة ومن جاء بعدهم من الشيوخ (مثل الزّهريّ) مُدّعياً أنّ ما كان عليه العمل قد تغيّر في زمن معاوية.

وخُلاصة القول أنَّ السُّنَّة النبويّة كما يفهمها أهل العراق لا تُساوي أحاديث النّبيّ ولا تُعبّر بالضّرورة عنها، وإنّما تتمثّل بكُلّ بساطة في «السُّنَّة الحيّة» للمذهب بالاستناد إلى النّبيّ. ويشترك الأَوزاعيّ مع أهل العراق في هذا التصوّر، إلّا أنّه لا يتفق مع أهل المدينة في ذلك. ولا يُمكن أن يُعَدّ هذا التصوّر مُتداولاً في الأصل بين كُلّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة؛ أمّا فيما يتعلّق بأهل الشام وأهل

العراق، فإنّ القرائن تُشير قطعاً إلى أنّ العراق هو الموطن الأصلي لهذا التصوّر. وقد كان مفهوم «السُّنَّة النبويّة» على كُلّ حال مألوفاً لدى أهل العراق وليس لدى أهل المدينة، وذلك قبل زمن الشّافعيّ. أمّا الموقف المُتداول الذي يُشير إلى نقيض ذلك، فقد قام في ظاهره على تصوّر خيالي نشأ في فترة لاحقة، وكنا قد تناولنا بعض خصائصه الأخرى سابقاً(221).

لا يكاد أهل العراق يستعملون مصطلح «العمل» حتى في المواطن التي يُؤيّد فيها مذهبهم الإجراءات الرسميّة(222). وقد رأينا نقد أبي يوسف اللّاذع لمفهوم العمل لدى الأوزاعي على الرَّغم من أنّ موقفه من السُّنَّة هو موقف الأوزاعي نفسه. أمّا خصم الشّافعيّ من أهل البصرة، فإنّه يستعيض عن «العمل» بمُصطلح «السُّنّة» في جوابه، وذلك عند اتهامه بتغليب «العمل» على الأحاديث النبويّة(223).

إنّ مفهوم أهل العراق لـ «السُّنَّة الحيّة»، هو في الأساس مفهوم أهل المدينة نفسه للمُصطلح مهما كانت صياغته. وبذلك، يتسنّى للشّافعيّ أن يُخاطب أحد أتباع أهل المدينة من المصريّين قائلاً: «قد احتجّ لكم بعض المشرقيّين بأن قال ما قلتم». (**الكتاب IX**، 148، ص242). وعندما يذكر أحد خصوم الشّافعيّ من أهل العراق أنّه لا يُمكن الاختيار بين موقفين يَرِدُ كلّ منهما في حديث معيّن «لو لم يكن إلّا الحديثان» (**الاختلاف**، ص157 وما يليها)، فإنّ المقصود بذلك هو «السُّنَّة الحيّة» التي تُوافق ما يحظى بقَبول المذهب من الآراء. ويُمكن أَحَدَ أهل العلم من الكوفة، قد يكون الشّيبانيّ نفسه، أن يُعلّق على عدم الأخذ بحديث ثابت عن النّبيّ لأنّ «الناس كلّهم» تركوه، قائلاً: إنّما عنيتُ بالناس المُفتين في زماننا أو قبلنا لا التابعين. ويعني بالناس أهل الحجاز والعراق، ولا يُمكن له أن يذكر ممن تركه بالعراق سوى أبي حنيفة وأصحابه. كما أنّه يعلم أنّ ابن أبي ليلى يقول قولاً مُختلفاً، ولكنّنا «لا نقول به»، وهو لا يدري شيئاً عن المُفتين بالبصرة (**الاختلاف**، ص336 وما يليها). وهكذا، فإنّ أهل العراق، شأنهم في ذلك

(221) انظر سابقاً، ص20 وما يليها، بشأن عَدِّ المدينة داراً حقيقية للسُّنَّة؛ وص41 بشأن اهتمام أهل المدينة بالأحاديث مُقارنةً باهتمام العراقيّين بها.
(222) انظر سابقاً، ص79، الإحالة رقم 173.
(223) انظر سابقاً، ص77.

شأن أهل المدينة يأخذون العلم «من أدنى المصادر». ويستمدّ فقهاء الكوفة على وجه الخصوص هذا العلم من المواقف المنسوبة إلى إبراهيم النّخعيّ(224).

**و ــ الشّافعيّ:**

يرى الشّافعيّ أنّ السُّنَّة لا تثبت بالعمل أو الإجماع، بل بما رُوي عن النّبيّ (**الكتاب III**، 148، ص249)، ولا يعترف بـ «سُنَّة النّبيّ» إلّا باعتبار ما يَرِد في الأحاديث التي تُسنَدُ إليه إلّا ما نجده من أثر قليل للمعنى القديم للسُّنَّة في كتاباته المُبكّرة(225). وهذا هو مفهوم السُّنَّة الذي نجده في النظريّة التقليديّة للفِقه المحمدي. ويجب أن يُعَدَّ الشّافعيّ في هذا المجال صاحب هذه النظرية ومُؤسّسها(226).

ليس هنالك في الحقيقة ترادف(227) بين السُّنَّة والأحاديث. وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار، لاحظنا أنّ الشّافعيّ يقتصر في فهمه للسُّنَّة اقتصاراً شديداً على محتويات الأحاديث النبويّة، حتى إنّه يميل إلى أن يُساوي بينهما مساواةً تكاد تكون كُلّية(228).

لقد توافرت لنا في الأقسام السابقة فُرصة الإحالة على الهجمة التي شنّها الشّافعيّ على المفاهيم القديمة لـ «السُّنَّة» و«العمل» و«السُّنَّة الحيَّة». وهو ينطلق في تفكيره أساساً من أحاديث النّبيّ (والصّحابة) التي نقلها أهل المدينة دون العمل بها، وقد نَمَت هذه الأحاديث في المدينة إلى جانب «السُّنَّة الحيَّة» لمذهب أهل المدينة، إلّا أنّها لم تنجح في تعديلها. ويُخاطب الشّافعيّ أتباع أهل المدينة

---

(224) انظر سابقاً، ص47 وما يليها.

(225) انظر لاحقاً، ص101 وما يليها.

(226) هي أيضاً فكرة المُحدّثين كما بيّنها ابن قُتَيْبَة صراحةً، ص215 وما يليها.

(227) انظر سابقاً، ص15 وما يليها.

(228) تُمثّل الإحالات الآتية أكثر الشواهد دلالةً ووضوحاً، **الرّسالة**، ص30، 31، 58؛ **الكتاب I**، 9، 138؛ **الكتاب II**، 5(ت)، 15، 19(ج)؛ **الكتاب III**، 65، 105، 114، 122، 125، 130؛ الكتاب VI، 266؛ **الكتاب VIII**، 6، 7، 8، 12؛ **الكتاب IX**، 39؛ **الأمّ**، جIV، 170؛ **الاختلاف**، ص27، 51، 57، 357. ويُسقط الشّافعيّ هذه المساواة بين السُّنَّة ومضمون الأحاديث النبويّة على زمن التابعين، **الاختلاف**، ص24.

من المصريين في **الكتاب III**، 68 قائلاً: «فرويتم في هذا الكتاب عن النّبيّ ﷺ حديثاً صحيحاً ثابتاً وحديثين عن عُمر بن الخطاب، ثمّ خالفتموها كلّها، فقلتم في كُلّ واحد منها لا يقضي بها على الناس وليس عليها العمل، ولم تَروُوا عن أحد من الناس علمته خلافها ولا خلاف واحد منها، فعمل من تعني تخالف به سُنَّة رسول اللَّه ﷺ، فينبغي أن يكون ذلك العمل مردوداً عندنا وتخالف عُمر مع السُّنَّة لأنّه يضيق خلاف عُمر وحده... مع أنّك أحلت على العمل وما عرفنا ما تريد بالعمل إلى يومنا هذا، وما أرانا نعرفه ما بقينا واللَّه أعلم»[229].

تُقدِّمُ الأخبار المنحولة المُتعلّقة بمواقف قدماء شيوخ المدينة التي كانت قد نَمَتْ بحلول زمن الشّافعيّ إلى جانب أحاديث النّبيّ (والصّحابة) حُجَّة أخرى يستند إليها الشّافعيّ في نقده لـ «السُّنَّة الحيّة» لأهل المدينة كما تُعبّر عنها المواقف المعروفة عُموماً عن المذهب[230]. وبذلك يتوصّل الشّافعيّ إلى أنّ مالكاً ومناصري أهل المدينة (من المصريين) يُخالفون «السُّنَّة والعمل والآثار [أي الأحاديث المنقولة عن أناس غير النّبيّ] بالمدينة» (**الكتاب III**، 54). وينتهي إلى أنّ عملهم غير مُجتمع عليه كما يزعمون دائماً (نفس المصدر، الفقرة 119)، كما يرَى أنّ «السُّنَّة الماضية» التي يزعمونها قد جاء بها الحُكّام، وكانت هذه الحُجَّة قد ظهرت في الجدل الدائر بين المذاهب القديمة[231].

يهتمّ الشّافعيّ من خلال المنطق الذي يقوم عليه نظره بالموقف الذي يعمل به أهل المدينة لينتهي إلى رؤيتهم المثالية الخيالية، وهو يُعيد بناء هذه الرؤية. وذلك يُشبه ما قام به الأَوزاعيّ قبله من مُقارنة بين ما يزعم أنّ «الماضي السعيد» قد جرى عليه من ناحية وبالعمل الذي يُمارسه الناس فعلاً في زمانه. «وإنّه لا خلق أشدّ خلافاً لأهل المدينة [المُفترضين] منكم، ثم خلافكم ما رويتم عن رسول اللَّه ﷺ... وما رويتم عن الأئمة الذين لا تجدون مثلهم، فلو قال لكم قائل أنتم أشدّ الناس مُعاندة لأهل المدينة [المُفترضين] وجد السبيل إلى أن يقول

(229) نجد نصوصاً مشابهةً في **الكتاب III**، 29، 47، 67، 89، 148 (ص249) وفي غيرها من الأماكن.

(230) انظر لاحقاً، ص107، الإحالة 255.

(231) انظر سابقاً، ص81 وما يليها، 95 وما يليها.

ذلك لكم على لسانكم لا تقدرون على دفعه عنكم. ثم الحُجَّة عليكم في خلافكم أعظم منها على غيركم لأنّكم ادّعيتم القيام بعلمهم واتّباعهم دون غيركم، ثم خالفتموهم بأكثر ممّا خالفهم به من لم يدّعِ من اتِّباعهم ما ادّعيتم»[232].

لقد أصبحت المواقف الخاصّة بأهل المدينة بحلول زمن الشّافعيّ تحتلّ مكانة راسخة (*loci probantes*)، إذ إنّها تعتمد على أحاديث النّبيّ وصحابته ومن جاء بعدهم من الفقهاء، فتمكّن الشّافعيّ بذلك من اتّهام أهل المدينة بالتقلّب والتذبذب، وذلك من خلال تمسّكهم بـ «سُنَّتهم الحيّة» على الرَّغم من توافر أحاديث نبويّة في المسألة نفسها. وتندرج هذه الحُجَّة التي يتبنّاها الشّافعيّ في إطار نقده لموقف المذاهب القديمة من الأحاديث[233]. «فمالك يترك مرة حديث رسول اللَّه بقول الواحد من أصحاب رسول اللَّه، ثم يترك قول ذلك الواحد لرأي نفسه، فالعمل إذن إليه[234] يفعل فيه ما شاء، وليس ذلك لأحد من أهل دهرنا». وهذا ما يعني ضمنياً أنّ نظرية الشّافعيّ إنّما هي فعلاً من الجدّة بمكان[235].

وتشتمل الكتابات المُبكّرة للشّافعيّ على بعض آثار المفهوم القديم للسُّنَّة. ويجدر بنا أن نستشهد على ذلك بالنص الآتي: «كان ابن المسيَّب يقول في ثلاث أصابع المرأة ثلاثون وفي أربع عشرون، ويقال له حين عَظُم جرحها نقص عقلها فيقول هي السُّنَّة. وكان يُروى عن زيد بن ثابت أنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث دية الرجل، ثم تكون على النصف من عَقْله لم يُجز أن يُخطئ أحد هذا الخطأ من جهة الرأي، لأن الخطأ إنّما يكون من جهة الرأي فيما يُمكن مثله فيكون رأي أصحّ من رأي. فأمّا هذا، فلا أحسب أحداً يُخطئ بمثله إلّا اتّباعاً لمن لا يجوز خلافه عنده. فلمّا قال ابن المسيَّب هي السُّنَّة أشبه أن يكون عن النّبيّ ﷺ أو عن عامّة من أصحابه، ولم يُشبه زيد أن يقول هذا من جهة الرأي لأنه لا يحتمله الرأي. فإن قال قائل فقد يُروى عن عليّ بن أبي طالب رضي اللَّه عنه خلافه،

---

(232) **الكتاب III**، 29 (ت). انظر تفاصيل أكبر في الفقرات: 30، 34، 148 (ص246 وما يليها).

(233) انظر سابقاً، ص34، 39 وما يليها.

(234) هذا يُحيل على تصوّر أهل المدينة لـ «العمل».

(235) **الكتاب III**، 65. انظر تفاصيل أكثر في الفقرات: 69، 85، 128، 145 (أ).

قيل فلا يثبت عن عليّ ولا عن عُمر، ولو ثبت كان يُشبه أن يكونا قالاه من جهة الرأي الذي لا ينبغي لأحد أن يقول غيره، فلا يكون قلّة علم من قبل أنّ كلّ أحد يعقل ما قالا، إذا كانت النفس على نصف عقل نفسه واليد كان كذلك ما دونهما، ولا يكون فيما قال سعيد السُّنَّة إذا كانت تخالف القياس والعقل إلّا عن علم اتّباع فيما نرى واللّه تعالى أعلم. وقد كنا نقول به على هذا المعنى ثم وقفت عنه، وأسأل اللّه تعالى الخيرة من قبل أنّا قد نجد منهم من يقول السُّنَّة، ثم لا نجد لقوله السُّنَّة نفاذاً بأنّها عن النّبيّ ﷺ، فالقياس أولى بنا فيها على النصف من عقل الرجل، ولا يثبت عن زيد كثبوته عن عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه واللّه تعالى أعلم»[236].

ونلاحظ استمرار المعنى القديم لـ «العمل» على أنّه حُجَّةٌ حاسمة حتى عند أبي داود، وهو صاحب أحد المجاميع القديمة للحديث (**السُّنَن**)، وأحد أتباع الشّافعيّ في مسائل الفِقه. ويستنتج أبو داود أنّ حديثاً روي عن النّبيّ قد نُسخ لأن ما جرى به العمل [حسب التصوّر المثاليّ له]، كما يَرِد في حديث يُروى عن عروة، كان مختلفاً. (باب من رأى التخفيف في القراءة في المغرب. قارن بتعليق **الزرقاني**، الجزء I، ص149).

**ز ـ استنتاجات:**

كانت المذاهب الفِقهيَّة القديمة تتّفق في تحديد المفهوم القديم للسُّنَّة أو «السُّنَّة الحيّة» بوصفها تُمثّل ما جرى عليه الناس من عمل مثالي عبّرت عنه آراء المذهب المتفق حولها. غير أنّ مفهوم السُّنَّة لم يقتصر حينئذٍ على أحاديث النّبيّ، على الرَّغم من أنّ أهل العراق كانوا أوّل من طالب بربط السُّنَّة بالنّبيّ فأطلقوا عليها اسم «سُنَّة النّبيّ»، وقد فاقت سرعة تطوّر الأحاديث، ولا سيّما النبويّة منها، التطوّر المتواصل للفِقه في المذاهب القديمة، وذلك في زمن ما قبل الشّافعيّ. وقد كانت هذه المذاهب القديمة بصدد التصدّي للتّيار المُتنامي للحديث عند ظهور الشّافعيّ. وقد أتاح هذا التعارض بين الفِقه والأحاديث للشّافعيّ فرصة التبريز، إذ أصبحت «سُنَّة النّبيّ» لديه تساوي ما تتضمَّنُه الأحاديث

(236) **الكتاب VIII**، 5. انظر تفاصيل أكثر: **الكتاب II**، 21 (ث)؛ **الكتاب IX**، 13، 23، 27؛ **الكتاب VII**، ص275 في أوّلها؛ **الرّسالة**، ص28؛ **الاختلاف**، ص184، 409.

النبويّة التي منحها حُجِّيَّة مرموقة، وهي ليست المرّة الأولى[237] التي تحظى فيها بهذه المنزلة الأثيرة، لكنّها المرّة الأولى التي ستَعرف فيها الأحاديث النبويّة هذا الوضع الثابت. وبذلك أحدث الشّافعيّ قطيعة مع التفكير الفِقهيّ الذي كان سائداً قبله. فإذا كانت «السُّنَّة الحيّة» تنزاح عن الأحاديث باستمرار وتختلف عنها، فإنّ ذلك ينهض دليلاً على تأخّر هذه الأحاديث النبويّة في الزمن.

إنّ الآراء المُتّفق عليها في إطار مذهب من المذاهب تندرج عُموماً ضمن مفهوم الإجماع[238]. والحقّ أنّ الإجماع يُمثّل لدى المذاهب القديمة وجهاً آخر لمفهوم «السُّنَّة الحيّة» عندهم، ولأنه قد أصبح أصلاً مستقلاً في النظرية التقليدية للفقه المحمدي، عمدنا إلى مناقشته في فصل مستقل.

## 8. الإجماع والاختلاف

### أ ـ المفهوم القديم للإجماع:

رأينا أنّ النظرية الفِقهيَّة للمذاهب القديمة تخضع لهيمنة فكرة الإجماع، وأنّ هذه المذاهب تُميّز بين إجماع كُلّ المسلمين، أي الفقهاء وعامة الناس، على المسائل الجوهرية من ناحية، وإجماع الفقهاء على التفاصيل من ناحية أخرى. كما رأينا أنّ هذه المذاهب تَعُدُّ الإجماع في شكلَيْه الحُجَّة النهائية في كلّ المسائل، إذ إنّه غير قابل للخطإ؛ وقد رأينا أنّ الإجماع يمثّل القاسم المشترك بين المواقف في كُلّ جيل من الأجيال على خلاف الآراء الفرديّة التي تُؤدّي إلى الاختلاف[239].

يُعرّف أحد أتباع المذاهب القديمة، وهو الذي يُجادله الشّافعيّ في شأن الإجماع (**الكتاب IV**، ص256)، أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حُجَّة بأنّهم «من نصّبه أهل بلد من البلدان فقيهاً رضوا قوله وقَبِلوا حُكمه»[240]. وهو يقول أيضاً: «لا أنظر إلى قليل من المُفتين وأنظر إلى الأكثر».

---

(237) انظر سابقاً، ص42.

(238) انظر سابقاً، ص80 وما يليها، 82 وما يليها، 87، الإحالة 197، 99 وما يليها.

(239) انظر سابقاً، ص57 وما يليها.

(240) بشأن قائمة تضمّ هؤلاء الشيوخ المحلّيين. انظر سابقاً، ص19 وما يليها.

ويُعَدُّ مفهوم الإجماع هذا مفهوماً مُتداولاً لدى أهل العراق وأهل المدينة[241]، إذ يدّعي هذان المذهبان القديمان إجماع صحابة النّبيّ على قَبول الآراء التي يتبنّاها شيوخ هذين المذهبين. وهما بذلك يُسقطان مقياس صحّة ما يأخذون به من مواقف على ما يدّعيان كونه مصدراً لمذهبيهما. وبذلك يتخذ إجماع الصّحابة بطبيعة الحال ما اصطلح على تسميته لاحقاً بـ «الإجماع السكوتي».

ويُخاطب الشّافعيّ أهل المدينة في (**الكتاب III**، 69) قائلاً: «فتدعون لقول عُمر السُّنَّة والآثار لأنّ حُكمه عندكم حكم مشهور ظاهر لا يكون إلّا عن مشورة من أصحاب رسول اللّه، فإذا حكم كان حُكمه عندكم قولهم أو قول الأكثر منهم، وأنتم تقولون حُكمه بالمدينة كالإجماع من عامّتهم».

أمّا ما يتعلّق بأهل العراق، فانظر ص59 المتقدِّمة آنفاً، وانظر أيضاً النقاش الذي يجمع الشّافعيّ بأحد الخصوم من أهل البصرة (**الكتاب III**، 148، ص244)، وذلك في عبارة تشير إلى أقوال أهل المدينة، يقول الشّافعيّ في هذا النقاش: «وبالمدينة من أصحاب النّبيّ ﷺ نحو من ثلاثين ألف رجل إن لم يزيدوا لعلّك لا تروي عنهم قولاً واحداً عن ستّة. نعم إنّما تروي القول عن الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة متفرّقين فيه أو مجتمعين والأكثر التفرّق[242] فأين الإجماع؟ [...] ضع لقولك إذا كان الأكثر مثالاً. فيردّ الخصم: «نعم كأن خمسة نفر من أصحاب النّبيّ ﷺ قالوا قولاً مُتفقين عليه وقال ثلاثة قولاً مُخالفاً لقولهم، فالأكثر أولى أن يُتّبع»، فيقول الشّافعيّ: «هذا قلّما يوجد وإن وجد أيجوز أن تعدّه إجماعاً وقد تفرّقوا مُوافقة». فيردّ الخصم: «نعم على معنى أنّ الأكثر مُجتمعون». إلّا أنّ صاحب **الأمّ** يُقرّ بأنّه لا يُعرف شيء عن قول سائر من لم يُروَ عنهم من أصحاب النّبيّ الذين يبلغ عددهم ثلاثين ألفاً، لذلك يقول: «فترى ادّعاء الإجماع يصحّ لمن ادّعاه في شيء من خاص العلم، فهكذا التابعون بعدهم وتابعو التّابعين».

وتُعدّ فكرة الإجماع العامّ للأمّة فكرة طبيعيّة بحيث إنّ مسألة

(241) انظر سابقاً ص57، الإحالة 102 و**الكتاب III**، 148 (ص243).

(242) إنّ تأكيد أنّ الأغلبيّة، التي لا نعرف عنها شيئاً، تقول بما يخالف ذلك ليس سوى وسيلة من وسائل الجدل عند الشّافعيّ.

التأثير الخارجي غير واردة، إلّا أنّ الحالة تختلف عند تناول مفهوم «إجماع الفقهاء». فهذا المفهوم على غاية من الدقّة ويتضمّن ما يُؤخذ من مواقف الأكثر من الفقهاء، ويُعبّر عن «السُّنَّة الحيّة» للمذهب. ويُوافق هذا المفهوم للإجماع ما يُعرف في القانون الروماني بالرّأي الحرّ (*opinio prudentium*)، وقد وردت حُجَّة هذا المفهوم على لسان الإمبراطور سفاروس وذلك في قوله: «عندما يكون القانون مُبهماً، فإنّ ما ساد من تأويل وما عبّرت عنه آراء العُلماء المشهورين في المسائل المشابهة، يكتسب قوّة القانون».

"*In ambiguitatibus quae ex legibus proficiscuntur, consuetudinem aut rerum perpetuo similiter iudicatarum auctoritatem vim legis obtinere debere*"[243].

ويُشير غولدزيهر في هذه المسألة إلى تأثير القانون الروماني في الفِقه الإسلامي[244]. ويحتمل كذلك أن يكون هذا المفهوم قد نقلتْه إلى العرب المدارس البلاغية[245].

## ب ـ أهل المدينة والإجماع:

يتمثّل أحد أوجه الاختلاف بين مفهوم الإجماع عند أهل المدينة ومفهومه عند أهل العراق في أنّ أهل المدينة يقتصرون على الإجماع المحليّ، أي أنّهم لا يأخذون بعين الاعتبار إلّا فقهاء المدينة، وقد كنا تعرّضنا إلى بعض النصوص التي تُظهر هذا التوجّه المحلّي لديهم[246]. ويذكر الشّافعيّ في **الكتاب III**، 22، أنّه بنى حُجَجه على ما ورد من مبادئ يعتمدها أهل المدينة، وأنّ قوله في الإجماع لا يشمل إلّا ما اجتمع عليه أهل المدينة. ويُشير الشّافعيّ في ردّه على الربيع، وهو من أهل المدينة، في **الكتاب III**، 148، ص242، إلى أنّ الناس في البلدان الأخرى لا يأخذون بما أجمع عليه أهل المدينة على أنّه إجماع حقيقي. ولا يتضمّن هذا التوجّه المحلّي لأهل المدينة بكلّ تأكيد أيّ ادّعاء بأنّ

---

(243) في *Digest*، جI، ص3، 38.

(244) *Proceedings of the Hungarian Academy, Class of Linguistics and Moral Sciences* (باللّغة المجريّة)، XI, nº 9 (1884), pp, 11, 18.

(245) انظر لاحقاً، ص124 وما يليها.

(246) انظر سابقاً، ص37 وما يليها، 82 وما يليها، 89؛ وكذلك **الرّسالة**، ص73.

مدينتهم كانت الموطن الحقيقي للسُّنَّة[247]، على الرَّغم من أنّ هذا التوجّه رُبّما أصبح إحدى نقاط الانطلاق التي استندوا إليها فيما زعموا لاحقاً. ولم يكن هذا التوجّه على الأرجح إلّا أثراً ممّا بقي من آثار الطابع الجغرافي الأصلي الذي تميّزت به المذاهب الفِقهيَّة القديمة[248]. أمّا أهل العراق فقد عَوَّضوا هذا التوجّه المحلي بتوجّه أشمل وبنظريّة أكثر تطوّراً، وإن لم يُمثّلوا في ذلك استثناء. ذلك أنّ بعض أهل المدينة يشتركون مع أهل العراق في فهمهم للإجماع[249].

يقول الربيع في حديثه عن أهل المدينة (**الكتاب III**، 22): «لا يُقال إجماع إلّا لِما لا خلاف فيه»، غير أنّه يُشير في الوقت نفسه إلى أنّ هذا المعيار لا ينطبق على جميع الناس دون تمييز، بل على «من رضيتم من أهل العلم» فحَسْب. ويتعيّن في هذه الحالة أيضاً أن يقوم القول بالإجماع على ما اجتمع عليه أكثر الفقهاء (**الكتاب III**، 148، ص248). ويذهب مالك في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص183 إلى حدّ الادّعاء المبالغ فيه والقائل إنّه «الأمر الذي لا اختلاف فيه»[250]. بيد أنّ ابن عبد البرّ (المذكور في الزرقاني، المرجع نفسه)، يُشير إلى أنّ هذا الادّعاء يُجانب الصحة. ويُبدي مالك موقفاً أكثر اعتدالاً في قوله في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص83، إنَّه رأى أهل العلم يجتمعون على الأمر أو في قوله في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص171: «ذلك الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا».

وقلّما تحدّث العُلماء عن حقيقة إجماع أهل المدينة، وقد انبنى نقد الشّافعيّ له على هذا الأساس. فهو يقول في **الكتاب III**، 71، «فيا ليت شعري من هؤلاء المُجتمعون الذين لا يُسمعون، فإنّا لا نعرفهم واللّه المستعان. ولم يكلّف اللّه أحداً أن يأخذ دينه عمن لا يعرفه[251] [من خاصّة الناس]. ولو كلّفه

(247) انظر سابقاً، ص20 وما يليها.
(248) انظر سابقاً، ص19.
(249) **الكتاب IV**، ص257؛ وانظر لاحقاً، ص119 وما يليها.
(250) في هذا مزيد بيانٍ لكون المدنيين لا يرفضون الإجماع العامّ من حيث المبدأ.
(251) تُحذَف «لا» في النصّ المطبوع.

أفيجوز له أن يقبل عمن لا يعرف». فادِّعاء إجماع أهل المدينة يعود في الأصل عند الشّافعيّ[252] إلى زَعْم «أنّ العلم بالمدينة كالوراثة»[253].

ولا يهتمّ أهل المدينة في إثباتهم للإجماع بالأخبار (المنحولة عُموماً) التي تحوم حول ما يُزعم أنّها أقوال فقهائهم، وهي أخبار كانت قد شاعت بحُلول زمن مالك والشّافعيّ[254]؛ إلّا أنّ خاصّة أتباع مالك من بين أهل المدينة يَعُدُّون أقوال إمامهم، كما تَرِد في **المُوَطّأ**، الحُجّة الوحيدة على الإجماع بالمدينة[255].

ولا يبدأ الجمع المنهجيّ المُنتظم لأسماء أولئك الذين يزعم أنّهم مُناصرو مذهب أهل المدينة من الأئمّة القُدامى إلّا بظهور ابن وهب. وتُمثّل القوائم التي تَرِد في **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص87 وص90، والجزء VIII، ص78 وما يليها، وفي مواطن أخرى، نماذج على ذلك. ولا نجد مُسوِّغاً لِعَدِّ هذه القوائم أكثر صحّة من القوائم الوهميّة لشيوخ أهل المدينة القدامى؛ فقد اهتمّ الشّافعيّ بهذه القوائم انطلاقاً ممّا ورد فعلاً في أقوال أهل المدينة. وسنخصّ عُلماء أهل المدينة القدامى بالاهتمام الدّقيق لاحقاً. (انظر ص311 وما يليها من صفحات).

ويجدر أن نُشير إلى أنّ الإجماع بالمدينة يحلّ، بطبيعة الحال، محلّ أخبار الآحاد المنقولة عن النّبيّ والصّحابة.

### جـ ـ أهل العراق والإجماع:

لا يتّخذ معنى الإجماع لدى أهل العراق نزعة محليّة على خلاف مفهومه في تصوّر أهل المدينة وإنّما يمتدّ نظريّاً إلى كُلّ البلدان. وتُقارن **الرّسالة** (ص73) بين معنى الإجماع لدى أهل العراق ونظيره لدى أهل المدينة، كما يحتجّ خصوم الشّافعيّ من أهل العراق بـ «إجماع من [كُلّ] الناس». (**الاختلاف**، ص71). و«ما أجمع عليه الفقهاء في جميع البلدان» (**الكتاب IV**، ص256). ويُقرّ

(252) من قبيل ذلك، **الكتاب III**، 22، 28، 102؛ **الرّسالة**، ص73، وفي غيرها من المواضع.
(253) انظر سابقاً، ص89.
(254) انظر سابقاً، ص84، 89، 100 وما يليها، ولاحقاً، ص251، 266، الإحالة 86.
(255) انظر سابقاً، ص18 وما يليها.

أبو يوسف بوجود استثناء مبنيّ على الحكم الذي أقرّه الاجتهاد «لأنّ المسلمين أجازوا ذلك» (**الكتاب IX**، 5). كما يُحيل الشّيبانيّ على «المسلمين جميعاً لا اختلاف بينهم في القولين، كافة أهل الحجاز وأهل العراق». (**الكتاب VIII**، 1).

وإن كانت نظرية أهل العراق على هذا النحو، فإنّ الإجماع لديهم يُظهِرُ من الناحية العملية الطابع المحلّي نفسه الذي يُظهره الإجماع لدى أهل المدينة. ويُشير الشّافعيّ إلى هذه المسألة ضمنياً في **الكتاب III**، 148 (في بداية الصفحة 246) وفي **الرّسالة**، ص73. كما أنّ هذا الطابع يُمثّل الأساس الذي تقوم عليه إحالة أبي يوسف على «ما لا يختلف فيه جماعة فقهائنا»، ورجوع الشّيبانيّ باستمرار إلى «رأي أبي حنيفة» و«علمائنا عامة» في **المُوَطَّأ** (رواية الشّيبانيّ). وتعني هذه العبارة التي أوردناها ما تعنيه إحالة مالك المُتكرّرة نفسها على «الأمر عندنا» في **المُوَطَّإ**.

يُظهِرُ الكلام الذي يَرِد على لسان خصم الشّافعيّ من أهل البصرة (**الكتاب III**، 148، ص245) المُصادرة التي تقوم على التسليم بأنّ الإجماع ليس عُرْضةً للخطإ: «إذا وجدت قرناً من أهل العلم ببلد علم يقولون القول يكون أكثرهم مُتفقين عليه، سمّيت ذلك إجماعاً وافقه من قبله أو خالفه. فأمّا من قبلهم فلا يكون إلّا كثر منهم يتفقون على شيء بجهالة ما كان قبلهم ولا يتركون ما قبلهم أبداً إلّا بأنّه منسوخ أو عندهم ما هو أثبت منه وإن لم يذكروه». وينعت الشّافعيّ هذا القول «بأنه افتراض لا يقوم على أساس» (توهُّم) مُشيراً إلى أنّه سيكون جائزاً للتابعين مُخالفتهم دون ذكر حُجَّتهم، وهذا ما يعني حسب رأيه جعل القرار أبداً للجيل الأخير. ويتعيّن على خصومه الإقرار بهذا الأمر إذا ما أرادوا جعل أنفسهم معياراً أوحد للعلم، وسيكون عسيراً عليهم، إن جعلوا أنفسهم في هذه المنزلة، ألّا يسندوا المنزلة نفسها إلى غيرهم من العُلماء في مواطن أخرى من بلاد المسلمين. ويُمثّل ما ذكرناه تلخيصاً موضوعيّاً لموقف أهل العراق على الرَّغم ممّا يُثيره الأمر من جدل.

يَرِد أوّل تسويغ خارجي لأصل الإجماع في **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص140، حيث يقول الشّيبانيّ في حكم ما: «لأنّ المسلمين قد أجمعوا على ذلك ورأوه حسناً، وقد روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن وما رآه

المسلمون قبيحاً فهو عند اللّه قبيح». فهذا الحديث غير الصحيح، الذي يفتقِرُ حتّى إلى الإسناد، كان بلا شكّ حديث العهد نسبيّاً في زمن الشّيبانيّ[256].

لقد كان إجماع أهل العراق مجهولاً في الأصل، شأنه في ذلك شأن الإجماع لدى أهل المدينة (**الرّسالة**، ص73)، فكان يُمثّل الموقف الوسطيّ المعتدل. وقلّما اعتنى أهل العراق كغيرهم من أهل المدينة بمواقف القلّة من العُلماء. (**الاختلاف**، ص119). أمّا الشّيبانيّ الذي يُحيل باستمرار على «رأي أبي حنيفة وفقهائنا عامّة»، في **المُوَطّأ** فإنّه يُقدّم «في **آثاره**» جملة من أحكام النخعيّ وبعض الأحاديث المنقولة عنه إلى جانب مواقف أبي حنيفة. ويُمثّل كتاب **الآثار** لأبي يوسف مصنّفاً موسوعيّاً جمع فيه صاحبه كُلّ المواقف المنسوبة إلى إبراهيم، فضلاً عن الأحاديث التي يزعم أنّها منقولة عنه. وبذلك يجب أن ننتهي إلى أنّ أبا حنيفة وأبا يوسف والشّيبانيّ وأصحابهم وجدوا الإجماع، كما فهمه جمعهم، مُجَسَّداً في منظومة المذهب التي تقترن باسم إبراهيم النّخعيّ[257]، دون أن يمنعهم ذلك من الاختلاف مع إبراهيم نفسه وأن يختلفوا فيما بينهم في بعض المناسبات أيضاً.

ونُلاحظ إجمالاً أنّه على الرَّغم من عدم وجود اختلاف كبير بين أهل العراق وأهل المدينة من حيث مُمارستهم الإجماع في الواقع، فإنّ أهل العراق فاقوهم في مستوى تطوير نظريّة الإجماع، كما أنّهم تجاوزوا من الناحية النظريّة في الأقل ما عرفه الإجماع في الأصل من نزعة محليّة، وكانوا السّباقين في مساواةِ الإجماع بتعاليم الآحاد من الفقهاء.

ويُخاطب الشّافعيّ في **الكتاب IV**، ص258، أحد خصومه من أهل العراق قائلاً: «إن كان الإجماع قبلك إجماع الصّحابة أو التابعين أو القرن الذين يَلُونهم وأهل زمانك، فأنت تُثبت عليهم أمراً تُسمّيه إجماعاً... كأنّك ذهبت إلى أن جعلت ابن المسيَّب عالم أهل المدينة وعطاء عالم أهل مكة والحسن عالم أهل البصرة والشعبيّ عالم أهل الكوفة من التابعين، فجعلت الإجماع ما أجمع عليه

---

(256) انظر: هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ** (مذكور سابقاً)، بشأن الشّك في صحته حتى بمعايير الفقهاء المحمديين.

(257) بشأن مضمون هذه المواقف، انظر لاحقاً، ص299 وما يليها من صفحات.

هؤلاء.. زعمت أنّهم لم يجتمعوا قطّ في مجلس علمته، وإنّما استدللت على إجماعهم بنقل الخبر عنهم... لم يقل أحد منهم قطّ الإجماع علمناه والإجماع أكثر العلم لو كان حيث ادّعيته. أو ما كفاك عيب الإجماع أنّه لم يُروَ عن أحد بعد رسول اللّه ﷺ دعوى الإجماع إلّا فيما لا يختلف فيه أحد إلّا عن أهل زمانك هذا».

يتفق هذا الموقف اتفاقاً دقيقاً مع مفهوم الإجماع لدى أهل العراق الذي ذكرناه ما عدا ذلك المبدأ المُتشدّد الذي يُؤَسَّسُ من خلاله الإجماع، والذي ينسبه الشّافعيّ في أثناء جدله إلى أهل العراق. وهو مبدأ، لا تُؤكّده القرائن الأخرى المُتعلّقة بكيفية إثبات الإجماع لدى أهل العراق؛ إذ لا يقوم الحسن والشعبيّ بالدور المهمّ الذي ينسبه الشّافعيّ إليهما في تناوله للفِقه العراقيّ، كما أنّه يتغاضى عن دور إبراهيم النّخعيّ الذي يحظى عند أهل العراق بمنزلة أهمّ من تلك المنزلة التي يحظى بها ابن المسيَّب عند أهل المدينة. وزيادةً على ذلك، لا تثبت الحقائق ما يُلمّح إليه الشّافعيّ ضمنيّاً من أنّ الإجماع لدى أهل العراق يخضع لآراء مذاهب فِقهيَّة ترتبط بمواقع جغرافيّة أخرى، فالطابع الأعمّ وغير المحلّي لمفهوم الإجماع لدى أهل العراق، يقتصر على النّواحي النظريّة عندهم ولا يمتدّ إلى الجوانب العمليّة؛ وبذلك وجب علينا ألاّ نَعُدَّ هذا الأساس المُتشدّد أساساً عراقيّاً صِرْفاً، وإنّما هو نتيجة منطقية فرضها الشّافعيّ على خصومه. ونجد في كلام الشّافعيّ المذكور آنفاً آثاراً أُخرى تدلّ على ذلك[258].

أمّا ما يتعلّق بسيادة الإجماع في مواقف أهل العراق على أخبار الآحاد المنقولة عن النّبيّ والصّحابة، فانظر إلى الصفحة 42 السابقة.

### د ـ المعتزلة والإجماع:

يُقرّ المعتزلة أو أهل الكلام كما يُسمّيهم الشّافعيّ بالإجماع، ويتفقون مع أهل العراق في تحديد مفهومه بوصفه ما اجتمع عليه الناس عامّة في كلّ البلدان[259].

(258) انظر لاحقاً، ص138، الإحالة 328.
(259) انظر سابقاً، ص56؛ **الكتاب III**، 148، ص242.

وهم يُطبّقون مفهوم الإجماع هذا على الأحاديث، إذ لا يُمكن أن تجتمع الأُمّة بأكملها على ضلالة متى نقلت حديثاً نبويّاً ما[260]؛ وهذا ما يُمثّل الحالة القصوى لتواتر الأحاديث التي يُؤكّدونها[261].

أمّا إجماع الأمة في المسائل التي تُركت للرأي والقياس، فإنّ النَّظّام عالم المعتزلة المُبرِّز يَعُدُّه قابلاً للخطإ[262]. ويبدو أنّ هذا الموقف الصادر عن النَّظّام موقف شخصيّ على الرَّغم من القول الذي يستشهد به ابن قُتَيْبَة، ص241، وقد نقله عن بعض مصادر المعتزلة، ومفاده أنّه على الرَّغم ممّا تحظى به الأحكام الفقهيّة من إجماع كثيراً ما يُبطلها القرآن؛ ويقصد من هذا القول نقد إجماع أهل العلم على النحو الذي كانت المذاهب القديمة تقبله. ونجد ضمن الأمثلة المُتعدّدة التي يذكرها ابن قُتَيْبَة مثالاً واحداً في الأقل (ص328) يُمثّل بكلّ وضوح حُجَّة ذاتيّة سجاليّة (*ad hominen*)، كما نجد أمثلة أخرى من هذا الصنف نفسه.

### هـ ــ الشّافعيّ والإجماع:

تُعبّر كتابات الشّافعيّ[263] عن تطوّر موقفه من الإجماع تطوّراً مُستمرّاً. وقد رأينا أنّ أتباع المذاهب القديمة يُميّزون بين إجماع كُلّ المسلمين على الفرائض وإجماع الفقهاء على الأحكام التفصيلية[264]. ونحاول فيما يلي أن نُثبت أنّ الشّافعيّ بأسلوبه الجدليّ قد فرض هذا الفصل الحاسم بين نَمطَي الإجماع على أفكار خصومه التي كانت أقلّ حسماً وتُمثّل وجهين لعملة واحدة. وسواء أكان الأمر كذلك أو لم يكن، فلقد رأينا أنّ أهل العراق وأهل المدينة كانا يستعملان الإجماع استعمالاً واسعاً سواء أكان ذلك إجماع العُلماء عُموماً أو حتى إجماع خاصّة العُلماء؛ وقد انطلق الشّافعيّ بإقرار هذا المفهوم القديم لإجماع العُلماء

---

(260) **الكتاب III**، مذكور سابقاً؛ **الخيّاط**، ص94 وما يليها.

(261) انظر سابقاً، ص68 وما يليها.

(262) **الخيّاط**، ص51، وفيما تعلّق بمسائل العقيدة، **ابن قُتَيْبَة**، ص21.

(263) انظر ترتيب آثار الشّافعيّ حسب تاريخ كتابتها في الملحق الأوّل، لاحقاً ص427 وما يليها، علماً بأنّ الترتيب التاريخيّ مستقلّ عن تطوّر مذهب الشّافعيّ ما عدا الموضع الدقيق في **الكتاب VIII** من المرحلة المبكّرة من حياة الشّافعيّ.

(264) انظر سابقاً، ص57 وما يليها.

دون إثارة أي شكوك حوله، ثم مرّ بعد ذلك إلى تعديله وضبطه أكثر فأكثر، إلى أن أدرك في النهاية مرحلة لم يَعُد الإجماع فيها حُجَّة بأيّ حال من الأحوال، بل أضحى يُنكر قيامه أصلاً، إلّا أن عادة الإحالة على هذا المفهوم كانت راسخةً جداً حتى إنّه لم يتخلّ عنه تخلّياً تامّاً، بل واصل استعماله بوصفه حُجَّة ثانويّة في أغلب الأحيان بوصفه حُجَّة ذاتية سجالية (*ad hominem*).

ولا يختلف استعمال الشّافعيّ لحُجَّة الإجماع في الكُتب الأولى من [**الأمّ**، ج7] عن استعمال المذاهب القديمة للحُجّة نفسها.

يوجد في **الكتاب I**، 127، قياس قائم على الإجماع «الذي لا يعذر أحد [عندي] بالغفلة عنه». ويذكر الشّافعيّ صراحةً إثر ذلك أنّ هذا هو إجماع العُلماء (على الرَّغم من أنّه يُسمّيه مذهب العامّة) ولا إجماع الأُمّة على جملة الفرائض. ويُحيل الشّافعيّ في الفقرة 182 على أهل العلم عامّة.

ويذكر في **الكتاب II**، 16 (ج): «ولسنا ولا أحد علمته يقول بهذا، إنّما يقول الناس...». وفي الفقرة 17 (ت): «وكذلك يقول مفتو الناس لا أعلمهم يختلفون فيه». وفي الفقرة 19 (ط): «وليسوا ولا أحد علمته من المفتين [ما عدا أهل العراق] يقول بهذا... ولا أعلمهم [أهل العراق] يروون هذا عن أحد ممّن مضى ممّن قوله حُجَّة». وفي الفقرة 19 (غ): «والذي قلنا أشبه الأقاويل واللَّه تعالى أعلم بما يعرف أهل العلم». وفي الفقرة 21 (خ): «ولا يقولون [أهل العراق] علمته في قولهم هذا القول أحد من السلف وأمّا نحن فنقول... قول عوامّ فقهائنا [أي أهل المدينة].

ويُطالعنا في **الكتاب VIII**، 6، قوله: «وهكذا قال ابن المسيَّب والحسن وإبراهيم النّخعيّ وأكثر من سمعنا منه من مُفتي الحجازيين وأهل الآثار». وفي الفقرة 7: «قلنا له دلالة السُّنَّة [أو هو بالأحرى قياس قائم على السُّنَّة النبويّة] ثمّ ما لم أعلم الفقهاء اختلفوا فيه». الباب: [ومن يقول هذا القول] «خرج من قول المتّفقين والمختلفين» الفقرة 14. ومن: «قول عوامّ أهل البلدان من الفقهاء».

**الكتاب IX**، الفقرة 10: «فثبت من هذه الأحاديث والفتيا» [أقوال أهل العلم]. وفي الفقرة 25: «أجمعت أئمة المسلمين».

ويتمسّك الشّافعيّ في الكتابين اللاحقين بالمفهوم القديم للإجماع من حيث الأساس، إلّا أنّه يُعدّل هذا المفهوم فيكسب إجماع المسلمين بذلك شهرةً.

ويقول في الكتاب **VII**، الصفحة 271 وما يليها من صفحات: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يُفتي إلّا من جهة... ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه» - «فخالف منها... عوامّ حكم جماعة من روي عنه من العالمين» - فإن قال قائل فما الحُجَّة في قبول ما اجتمع الناس عليه قيل لمّا أمر رسول اللّه ﷺ بلزوم جماعة المسلمين لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلّا لزوم قول جماعتهم، وكان معقولاً أنّ جماعتهم لا تجهل (ص272) كلّها حكماً للّه ولا لرسوله ﷺ، وأنّ الجهل لا يكون إلّا في خاصّ، وأمّا ما اجتمعوا عليه [المسلمون] فلا يكون فيه الجهل. فمن قَبِل قول جماعتهم فبدلالة سُنَّة رسول اللّه ﷺ قَبِل قولهم[265] - فلم يكن المثل فيه في المعقول وفيما حكم به من حكم من صدر هذه الأمة - (ص275) : «فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سُنَّة قائمة، فلا يحلّ له الخلاف ولا أحسبه يحلّ له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب أو سُنَّة».

ويظهر في **الرّسالة** إجماع أهل العلم أو أكثرهم بكُلّ وضوح في الصفحات 19 و21 وما يليها و24 و25 و32 و40 و46 وفي نهاية ص48 و72 (في آخر الصفحة) و73 (في بداية الصفحة) و82 (في بداية الصفحة أيضاً): ويُشار إلى إجماع عُموم المسلمين في الصفحات 46 و58 و72. ويُقارن الشّافعيّ بين هذين الصنفين من الإجماع جاعلاً بوضوح إجماع عُموم المسلمين في منزلة أعلى في ص63، إذ يزعم أنّه قد يجوز لأحد من الناس أن يقول إنّ المسلمين قديماً وحديثاً قد أجمعوا على مسألة نظريّة مُعيّنة، غير أنّه لن يتجاوز حينئذٍ القول بأنّه لم يحفظ عن فقهاء المسلمين أنّهم اختلفوا في تلك المسألة.

ولا يُناقش الشّافعيّ في باب الإجماع، ص65، إلّا إجماع الأُمّة عامّة. كما أنّه يقطع الصّلة التاريخية بين مفهوم الإجماع والمفهوم القديم للسُّنَّة أو «السُّنَّة الحيّة»:

---

(265) هذا هو التسويغ الخارجي الثاني لمبدإ الإجماع بعد الحديث النبويّ الذي يَرِد على لسان الشّيبانيّ (سابقاً، ص108 وما يليها)، وبشأن الأحاديث التي يجد فيها الشّافعيّ ذكراً لهذه السُّنَّة، انظر لاحقاً، ص114 وما يليها.

قال لي قائل. . . فما حُجّتك في أن تتّبع ما اجتمع الناس عليه، ممّا ليس فيه نصّ حكم للّه [في القرآن] ولـم يحكوه عن النّبيّ؟ أتزعم ما يقول غيرك أنّ إجماعهم لا يكون أبداً إلّا على سُنَّة ثابتة[266] وإن لـم يحكوها؟! قال: فقلت له: أمّا ما اجتمعوا عليه فذكروا أنّه حكاية عن رسول اللّه، فكما قالوا، إن شاء اللّه. وأمّا ما لم يحكوه [صراحة عن رسول اللّه] فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول اللّه، واحتمل غيره، ولا يجوز [بكلّ تأكيد] أن نعدّه له حكاية لأنّه لا يجوز أن يحكي إلّا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي شيئاً يتوهّم [أنّه روى عن النّبيّ] يُمكن فيه غير ما قال، فكنا نقول [في هذا الشأن] بما قالوا به اتّباعاً لهم. ونعلم أنّهم إذا كانت سُنَن رسول اللّه لا تَعْزُبُ عن عامّتهم، وقد تَعْزُبُ عن بعضهم. ونعلم أنّ عامّتهم لا تجتمع على خلاف لسُنَّة رسول اللّه، ولا على خطأ إن شاء اللّه». [طبعة شاكر، ص471-472]

ثمّ يستشهد الشّافعيّ تأكيداً لكلامه بحديثين يذكران أنّ النّبيّ أمر بلزوم الجماعة، مُفسّراً ذلك بأنّه ما تقول به جماعة المسلمين، يقول في ذلك: «وإنّما تكون الغفلة في الفرقة، فأمّا الجماعة فلا يُمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سُنَّة ولا قياس إن شاء اللّه». [طبعة شاكر، ص476]

وبذلك يضبط الشّافعيّ وظيفة الإجماع هنا، على خلاف المفهوم القديم للمُصطلح، وكذلك على خلاف التصوّر الذي سيظهر لاحقاً، في تفسير القرآن والسُّنَّة واستنباط الأحكام منهما. وهو لم ينجح في توضيح مفهومه لإجماع الأُمّة عُموماً، علماً بأنّ هذا المفهوم يبقى في علاقة قَلِقة مع العنصر المُهيمن الجديد ألا وهو الأحاديث النبويّة. ولم يكن الشّافعيّ حينئذٍ على علم بالنصّ المأثور المُؤيِّد للإجماع الذي يقول: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة». ولم يظهر هذا النص بوصفه حديثاً نبويّاً إلّا في زمن المجاميع الحديثية[267] علماً بأنّ صياغتها مُستقاة مباشرة من أقوال أخرى كتلك التي تَرِد على لسان الشّافعيّ.

---

(266) يعني ذلك في رأي المذاهب الفِقهيَّة القديمة، «سُنَّتهم الحيّة»: غير أنّ الشّافعيّ يأخذها على أنّها حديث صحيح عن الرّسول. انظر كذلك سابقاً، ص58، الإحالة رقم 107.

(267) كذلك لدى ابن **قُتَيْبَة**، ص24، وابن الراوندي، مذكور في **الخيّاط**، ص97.

ولا يشتمل **الكتاب VI** إلّا على إحالة واحدة على إجماع الأُمّة عُموماً، وذلك في ص265، إذ يقول الشّافعيّ: «فنعلم أنّ المسلمين كلّهم لا يجهلون سُنَّة وقد يُمكن أن يجهلها بعضهم».

ويردّ الشّافعيّ انطلاقاً من الكتاب **IV** فصاعداً إجماع أهل العلم ردّاً صريحاً من الناحية النظرية في الأقلّ، بل يُنكر وجوده أصلاً.

كما يستعمل صاحب **الأمّ في الكتاب IV**، ص256، حُجَّة القياس المنطقي (*Sorites*) لردّ إجماع أكثر أهل العلم[268]. وقد بدا ذلك في مناسبتين، إذ إنّه لا يرى ما يُزْعَمُ من إجماع أكثر أهل العلم إلّا ذريعة لقبول قولٍ ما أو غيره من الأقوال كما اتفق؛ فإجماع أهل العلم لا يُمكن أن يتحقّق، إذ يستحيل اجتماعهم جميعاً[269]، كما لا يُمكن أن تجد الخبر عنهم بنقل عامّة عن عامّة. ويسأل الخصم في ص257 عن إمكان وجود إجماع حقيقي في نظر الشّافعيّ، فيرُدُّ قائلاً: «نعم نحمد اللَّه كثير [هكذا] في جُملة الفرائض التي لا يَسَع جهلها، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع، فهذه الطريق التي يصدق بها من ادّعى الإجماع فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها». إلّا أنّ الخصم يتحدّى الشّافعيّ مُطالباً إيّاه بالإجماع في المسائل التي تُثير الجدل من الأحكام التفصيليّة ممّا حدث في جيله وفي جيل من سبقه، فيُنكر الشّافعيّ وجود هذا الإجماع في فروع العلم، وهي مسائل تحظى باهتمام الخواصّ من أهل المدينة ومن غيرهم من عُموم الأُمّة. فلا يُمكن المرءَ أن يعتمد على ما يجده من إجماع الأكثر من هؤلاء العُلماء بوصفه حُجَّةً، كما لا يُمكن الوقوف على أقوال هؤلاء العُلماء ممّن لا نعلم عنهم شيئاً[270].

ويُشدّد الشّافعيّ في **الأمّ الكتاب III**، 129، على حُجِّيَّة إجماع الأُمّة عُموماً. وهو يقول في ذلك: «لم يَجُزْ أن يجمع الناس على خلاف قول النّبيّ ﷺ». ثم يُفصّل الشّافعيّ نظريته في الفقرة 148 (ص244) إذ يرى أنّه لا

(268) يوجد هذا الحشد للحُجج حشداً منطقيّاً (*Sorites*) في موضوع آخر في **الاختلاف**، ص324.
(269) هذا يناقض ما يذهب إليه الشّافعيّ نفسه فيما يتعلّق بالأُمّة، في **الرّسالة**، ص65.
(270) كان الشّافعيّ قد مهّد لتأكيد مفهوم الإجماع التّام في **الرّسالة**.

يُمكن القول بصحّة الإجماع في خاصّة الأحكام التفصيليّة سواء أكان ذلك إجماع الصّحابة أو التابعين أو تابعي التابعين: «فكيف يصحّ أن تقول إجماعاً؟ قلت يصحّ في الفرض الذي لا يَسَع جهله من الصلوات والزكاة وتحريم الحرام، وأمّا علم الخاصّة في الأحكام الذي لا يُضير جهله على العوامّ، والذي إنّما علمه عند الخواصّ من سبيل خبر الخواصّ... فنقول فيه واحداً من قولين، نقول لا نعلمهم اختلفوا فيما لا نعلمهم اختلفوا فيه، ونقول فيما اختلفوا فيه اختلفوا واجتهدوا فأخذنا أشبه أقاويلهم بالكتاب والسُّنَّة، وإن لم يوجد عليه دلالة من واحد منهما، وقلّما يكون إلّا أن يوجد أو أحسنها عند أهل العلم... ويصحّ إذا اختلفوا كما وصفت أن نقول روي هذا القول عن نفر اختلفوا فيه، فذهبنا إلى قول ثلاثة دون اثنين وأربعة دون ثلاثة ولا نقول هذا إجماع، فإنّ الإجماع قضاء على من لم يقل ممّن لا ندري ما يقول لو قال[271]... وقلت الإجماع من أقوام ممّا يقدر عليه». ويؤكّد الشّافعيّ على الإجماع التام وذلك في قوله (المصدر نفسه، ص248): «ولو رواه عن رجل أو اثنين أو ثلاثة، ما جاز أن أقول أجمع الناس وهم مختلفون... ولا أدّعي الإجماع إلّا حيث لا يدفع أحد أنّه إجماع».

غير أنّ الشّافعيّ يستعمل في نصوص عديدة المفهوم القديم لإجماع أكثر الفقهاء بوصفه حُجَّة ثانويّة أو حُجَّة إضافية ذاتية سجالية (*ad hominem*) ضدّ أهل المدينة، لكنّه يرفض صراحةً مفهوم أهل العراق القائل بإجماع أهل العلم في كل جيل[272]. ويُنكر الشّافعيّ وجود إجماع حقيقي في المدينة استناداً إلى الأحاديث التي تتضمّن ما تُرك من عمل أهل المدينة، وعلى أخبار (منحولة في أغلبها) بشأن أئمة المدينة القدامى، كما أنّه يتّهم من عاصرهم من أهل المدينة بمُخالفة

---

(271) يُكرّر الشّافعيّ أن لا أحد يستطيع ادّعاء الإجماع «إلّا لمّا إذا لقي أهل العلم فقيل لهم اجتمع النّاس على ما قلتم إنهم اجتمعوا عليه قالوا نعم وكان أقلّ قولهم لك أن يقولوا لا نعلم من أهل العلم مُخالفاً فيما قلتم اجتمع الناس عليه». (الفقرة 22). أو قوله: «لم ترووا عن أحد من أصحاب النّبيّ ﷺ خلافه علمناه وأمّا قوله ليس هذا بالأمر المُجتمع عليه، فليس في مثل هذا اجتماع وهو لا يروي شيئاً يُخالفه ولا يُوافقه فأين الإجماع فيما لا رواية له». (الفقرة 88). أو قوله: «وما يجوز ادّعاء الإجماع إلّا بخبر». (الفقرة 120).

(272) الفقرة 148، (ص245)، مذكور سابقاً، ص107 وما يليها.

إجماع فقهائهم القدامى[273]؛ ويميل إلى أن يُحِلَّ مَحَلَّ المفهوم القديم للإجماع الذي يعتمد عليه أهل المدينة مفهومَه للسُّنَّة (الفقرة 71)؛ ويُشير في سياق مُعارضته للنَّزعة المحلية لمفهوم الإجماع لدى أهل المدينة إلى أنّ هؤلاء ليسوا إلّا قلّة، قائلاً إنّ الناس إذا اجتمعوا في المدينة، فإنّهم يجتمعون أيضاً في البلدان الأخرى، وإذا اختلفوا في المدينة، فإنّهم يختلفون كذلك في البلدان الأخرى[274].

ويشتمل **اختلاف الحديث** نفسه، وهو آخر ما كتب الشّافعيّ، على نصوصٍ قديمة، كما نجد فيه المفهوم القديم للإجماع والمفهوم الجديد له الذي أتى به الشّافعيّ. وتَرِد نماذج للمفهوم القديم في الصفحات 5 و37 و73 و170 و176 و207 و246 و262 (على الرَّغم من أنّ هذه الأمثلة ليست بالضرورة قديمة جميعها). أمّا المفهوم الجديد، فانظر بشأنه الصفحة 141 والصفحات اللاحقة على سبيل المثال، حيث يُوجّه النقد لفرضيّة الإجماع السكوتي لدى الصّحابة، ولإجماع الصّحابة عُموماً، وذلك باعتبار «أنّ ادّعاء الإجماع [إجماع الصّحابة والتابعين] في كثير من خاصّ الأحكام ليس كما يقول من يدّعيه». ويَعُدُّ الشّافعيّ وجهة نظر خصومه في هذا الأمر خطأً، وجهالة وادّعاء، إذ يقول إنّ الأسلاف «لم يذهبوا قطّ إن شاء اللّه[275] إلى أن يكون خاصّ الأحكام كلها إجماعاً كإجماعهم على الكتاب والسُّنَّة وجُمَل الفرائض»؛ إذ لم يَدَّع الإجماع، فيما سوى جُمَل الفرائض التي كُلِّفتها العامة، أحد من أصحاب رسول اللّه، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمه الشّافعيّ على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلّا حيناً من الزمان، فإن قائلاً قال فيه بمعنى لم يعلم الشّافعيّ أحداً من أهل العلم عرفه وقد حفظ عن عدد منهم إبطاله[276].

ولم يتمكّن الشّافعيّ على الرَّغم من كُلّ ذلك من التخلّص من المفهوم القديم لإجماع أهل العلم بصفة نهائية، فقد حاول التأليف بينه وبين فهمه لإجماع الأُمّة عُموماً وذلك بالمقارنة بين موقف عوامّ أهل العلم وموقف الخاصّة منهم

(273) الفقرات، 121، 148 (ص247) وفي مواضع كثيرة أخرى.
(274) الفقرات 22، 77، 134، 148 (ص248 وفي نهايتها تحديداً).
(275) هذا يُبيّن أنّ مذهب الشّافعيّ من الجدّة بمكان.
(276) هذه المُبالغة يردّها الشّافعيّ نفسه بقوله في المذاهب الفِقهيَّة القديمة، سابقاً، ص57 وما يليها.

(صفحة 74)[277]. وهو يُدرج موقف العُلماء المُجتمع عليه ضمن إجماع المسلمين عُموماً، كما أنّه يُساعد على دَحْض المواقف الخارجة عنه وذلك بإظهار هشاشتها وضعفها. يقول الشّافعيّ في الصفحة 309 وما يليها: «لو أنّ رجلاً عمد إلى سُنَّة لرسول اللّه فخالفها أو إلى أمر عرف عوامّ من العُلماء مُجتمعين عليه لم يعلم لهم فيه منهم مُخالفاً فعارضه، أيكون له حُجَّة بخلافه [أي أنّ المسألة ليست محلّ اتفاق] أم يكون بها جاهلاً يجب عليه أن يعلم، لأنّه لو جاز هذا لأحد كان لكُلّ أحد أن ينقض كُلّ حكم بغير سُنَّة وبغير اختلاف من أهل العلم». ويستشهد الشّافعيّ على ذلك بمثال الولد للفراش، فمن لم ينفِ الولد بلعان خالف سُنَّة رسول اللّه، وما علم الشّافعيّ المسلمين اختلفوا فيه. ويبدو أن هذه الفقرات التي تُمهّد إلى ما سينتهي إليه مفهوم إجماع الأُمّة عُموماً عند الشّافعيّ، قد وردت في حِقبة مُتأخّرة[278].

إنّ كتاب **الأمّ** نصّ جامع يضمّ نصوصاً كُتبت في مراحل تاريخيّة مُختلفة وقد روجعتْ جزئيّاً، ولذلك فهو يشتمل في الوقت نفسه على مفهومَي الإجماع بالمعنيين القديم والجديد.

### و ـ مبدأ الإجماع في المراحل اللاّحقة:

لا تندرج النظرية التقليديّة للإجماع ضمن المجالات التي يُعْنى بها البحث[279]. لكن يبدو من خلال ما تقدّم، أنّ النظرية التقليدية تُمثّل أساساً عودة إلى المفهوم القديم. وبعبارة أخرى، فقد قوبل استبعاد الشّافعيّ المبدئي لإجماع العُلماء بالرفض، كما لقي تحديده لمفهوم الإجماع بما هو إجماع الأُمّة قاطبةً المصير نفسه[280]؛ إلّا أنّ المفهوم المُستحدَث الذي تبلور في وقت لاحق لا يُمثّل

---

(277) انظر أيضاً لاحقاً ص173.

(278) إنّ السّياق في الفقرة الثانية يكشف عن كراهة الشّافعيّ لاستعمال الإجماع لدى المذاهب القديمة.

(279) انظر سابقاً ص14 وما يليها؛ وغولدزيهر (Goldziher) في *Nachr, Ges. Wiss. Gött.*، 1916، ص81 وما يليها من صفحات.

(280) يجمل غراف (Graf) في *Wortelen*، ص65، الفروق بين مذهب الشّافعيّ في **الرّسالة** والنظرية الفِقهيَّة اللّاحقة. والفكرة الأخيرة المتعلّقة بالإجماع قد طُوِّرَت تماماً لدى الطبري، انظر كارن (Kern) في: Z.D.M.G.Lv.72؛ **ابن قُتَيْبَة**، ص326، ينظر إلى =

تكملة للمعنى القديم للإجماع فقط، وإنّما يقوم زيادةً على ذلك على قبول مُساواة الشّافعيّ للسُّنَّة مع مُحتوى الأحاديث النبويّة كما يُدعّمها بالاعتماد على إجماع أهل العلم. وهكذا، كانت النتيجة الأساسية لمقاطعة الشّافعيّ أصل السُّنَّة الحيّة أن أصبح فعله هذا يُمثّل هو أيضاً جزءاً من السُّنَّة الحيّة في مرحلة لاحقة. وبالإقرار بهذا التحوّل، أمست درجة القبول الفعلي لأحاديث النّبيّ، بوصفها أصلاً من أُصول الفِقه، تُحدَّدُ مُستقبلاً بناء على الإجماع. أمّا سعي الشّافعيّ إلى منح الأحاديث النبويّة الحجِّيَّة العليا في الفِقه بدلاً من السُّنَّة الحيَّة والإجماع، فإنّه لم يُعمّر طويلاً.

**ز ـ الاختلاف:**

يذكر الشّافعيّ في مواضع مُتكرّرة عداء المذاهب الفِقهيَّة القديمة للاختلاف[281]، وكذلك ينقل ابن قُتَيْبَة عداء أهل الكلام للاختلاف أيضاً. ويُحيل أتباع المذاهب القديمة على النصوص القرآنية التي ينهى فيها اللّٰه عن الخلاف في مسائل الدين، وذلك كالآية 105 من سورة 3/آل عمران، والآية 4 من سورة 98/البيّنة. فهم يرفضون قبول أيّ خلاف قائلين إنّ أعلام الفقهاء لو اجتمعوا لحقّقوا الاتفاق، وذلك بإقناع بعضهم بعضاً (**الكتاب IV**، 261). ويوجد أيضاً حديث يُفيد رضا ابن مسعود بالقيام بعمل لا يتفق مع رأيه، وعند سؤاله عن ذلك يقول: «الخلاف شرّ»[282].

ولقد عبّر ابن المُقَفَّع كاتب الخليفة المنصور عن عدائه للخلاف لأسباب تتعلّق بمصالح الدولة[283]؛ فقد أشار إلى الاختلافات العظيمة في الأحكام، وفي

---

= الإجماع، بوصفه دليلاً صحيحاً وإن لم يستند إلى نصّ قرآني أو إلى حديث نبويّ، ويعسر أن نضبط أيّ مرحلة يمثّلها هذا القول داخل المذهب.

(281) **الكتاب IV**، ص255، 258، 275.

(282) **الكتاب II**، ص19 (أأ)؛ **الكتاب III**، 117؛ **الاختلاف**، ص74، وناقش غولدزيهر (Goldziher) حديثاً في **صحيح البخاري** يُنسب إلى عليّ في الاتجاه نفسه. انظر: Zâhiriten، ص98.

(283) **الصّحابة**، ص126 وما يليها؛ لمّا كان هذا الكتاب قد وجّه إلى الخليفة المنصور (حكم من 136هـ-158هـ) وكان ابن المقفّع قد تُوفّي بين سنتي 139هـ و142هـ، فإنّه احتُمل أن يعود ذلك إلى نحو سنة 140هـ.

إدارة القضاء بين المدن استناداً إلى مذاهب الفِقه الموجودة، كمذهب أهل العراق ومذهب أهل الحجاز. وقد كرّست هذه الاختلافات أحكاماً محليّة سابقة لم يتحقّق الإجماع عليها[284]، أو نتجت عن الاجتهاد على وجه الخطأ أحياناً أو الاجتهاد المُبالَغ فيه أحياناً أخرى. ومن واجب الخليفة مُراجعة المواقف المُختلفة وما استندت إليه من عِلَل، ثم تحديد الأحكام وضبطها لما فيه وحدة الأُمّة ومصلحتها، كما ينبغي أن يُراجع الخلفاء اللّاحقون هذه الأحكام. وقد كانت هذه الاعتبارات التي ضبطها ابن المُقَفَّع تقع إلى حدّ ما خارج مجال اهتمام الفقهاء والمُحدّثين القدامى، إذ كانوا مُتأثّرين بشكل واضح بالتقليد الإداري الفارسي.

إلّا أنّنا نجد من ناحية أخرى أحاديث مدنيّة تقبل الاختلاف وتعارض الاجتماع على رأي واحد. ويُعبّر بعض هذه الأحاديث عن ردّة فعل أهل المدينة تجاه الرّأي المُتشدّد الذي عبّر عنه ابن المُقَفَّع، وقد أسقط هذا الخبر على العصر الأُمويّ. وأمّا مضمونه، فيروي أنّ بعضهم دعا عُمر بن عبد العزيز إلى جمع النّاس على مذهب واحد، فردّ عُمر على ذلك قائلاً: «ما يسرّني أنّهم لم يختلفوا»، قال ثم كتب إلى الأمصار: «لِيَقْضِ كُلّ قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم»[285]. أمّا ما يتعلّق بأهل العراق، فإنّ كتاب **الفِقه الأكبر** يرى أنّ اللّه يُبيح اختلاف الأُمّة[286].

وليس هنالك بالضرورة تناقض بين هاتين المجموعتين من الشواهد، بل إنّ النَّزعتين اللتين تُعبّران عنهما، تُمثّلان تكملة لمفهوم الإجماع لدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة، فهما يقبلان من ناحية الاختلافات الجغرافية للآراء بوصفها اختلافات طبيعيّة، ويتمسّكان من ناحية أخرى بالإجماع، كما أنّهما يُقلّلان من

---

(284) «شيء مأثور عن السّلف غير مُجمع عليه، يُدبّره قوم على وجه ويُدبّره آخرون على وجه آخر».

(285) انظر: هذا الحديث وحديثين آخرين في نفس المعنى في الدّارمي، باب اختلاف الفقهاء. انظر أيضاً: الخبر حول مالك وأحد الخلفاء العبّاسيّين الأوائل، تجد نقاشاً حول ذلك في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «مالك بن أنس». *E.I.*, sv. Malik. b.Anas، ص104، 122 وما يليها.

(286) فينسنك (Wensinck), *Creed*. ص104، 112 وما يليها. هذه الحكمة أصبحت في زمن مُتأخّر قولاً للرسول، لكنّه قول لم يعرفه على هذا النحو لا أبو حنيفة ولا الشّافعيّ ولا مجاميع الصّحاح.

شأن المواقف الشاذّة التي يُمكنها إبطاله[287]، ويُشيران بكُلّ وضوح إلى ما يَعُدّانِهِ صحيحاً مشهوراً. وقد شكّل التيار المتصاعد للأحاديث النبويّة بصفة خاصة تهديداً لاستمرار المواقف ووحدتها. وهكذا أصاب الشّافعيّ في ربطه بين ردّ المذاهب القديمة «أحاديث الآحاد» وكرهها للاختلاف (**الكتاب IV**، ص258). وقد أصرّ مُناصرو المذاهب القديمة إصراراً منطقيّاً على أنّ المُجتهد[288] قد يُخطئ فيما يستنبطه من أحكام (المصدر نفسه، ص274). ويُوجد حديث يُخالف الموقف الضمني من الخطإ والاختلاف، وقد أحال الشّافعيّ في ردّه على الحديث الذي يقول فيه النّبيّ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

ويتّصل إسناد هذا الحديث المذكور (**الكتاب IV**، ص275، وفي **الرّسالة** ص67 حيث تَرِد تفاصيل إضافية عن هذا الجدال) على النحو الآتي: «أخبرنا [الشّافعيّ] عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن عبد اللّه بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنّه سمع رسول اللّه ﷺ يقول...». وبعد ذكر الحديث، يقول يزيد إنّه حدَّث بهذا الحديث أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم فقال، هكذا حدّثني أبو سلمة عن أبي هريرة. ويُعدّ هذا النوع من التأكيد المتكلّف نموذجاً للشكل المبكّر الذي ظهرت عليه الأحاديث التي تعيَّن عليها مواجهة الاعتراضات؛ ويُمكن أن نطمئن إلى استنتاج أنّ هذا الحديث يعود في الأصل إلى زمن يزيد أي إلى الجيل الذي سبق مالكاً. وقد ورد في المجاميع الحديثية التقليدية[289]. ويَرِد الحديث في شكل آخر ظهر لاحقاً واستشهد به ابن قُتَيْبَة ص182[290]، ولم يكن الشّافعيّ

---

(287) إنّ مُصطلح «اختلاف» يعني أحياناً «التقلّب، والتناقض الذاتي». انظر على سبيل المثال: **الكتاب IX**، 12، 14 (أقوال تُنسب إلى أبي يوسف)، كما أنّ عنوان كتاب الشّافعيّ **اختلاف الحديث** يعكس ذلك.

(288) انظر لاحقاً، ص124.

(289) انظر على سبيل المثال: البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد.

(290) نجد خبراً قديماً للأُطروحة نفسها يُنسب إلى ابن المسيَّب ومفاده أنّ كُلّ مجتهد يُجازى. لكنّه خبر يصعب إثبات صحّته. انظر لاحقاً، ص144 وما يليها.

يعرف هذا الحديث الذي يشير إلى تفاصيل ظرفية موضوعية، ويذكر عشرة أجور مقابل أجر واحد.

يُقرّ الشّافعيّ أنّ الاختلاف إنّما هو نتيجة حتميّة للاجتهاد، وقد وُجد فعلاً من قبل في زمن الصّحابة، وكان الخلاف يُسوّى بالاستناد إلى القرآن والسُّنَّة؛ فبالعودة إلى الحديث المُتعلّق بالأجر الواحد والأجرين، يُنكر الشّافعيّ وجود اختلاف جوهريّ، وإن وُجدت آراء مختلفة، لأنّ كُلّ مجتهد يقوم بواجبه، وذلك باستنباط الأحكام التي يراها صواباً[291].

ثمّ إنّ القصد من كُلّ هذا، إنّما هو تسويغ لمُقاطعة الشّافعيّ مواقف المذاهب القديمة، وتسويغ لتأكيده الحُجِّيّة العليا للأحاديث النبويّة التّي تُفقد الاجتهاد أيّ جدوى؛ وهو يقول في ذلك (**الكتاب IV**، ص261): «فما كان للّٰه فيه نص حكم أو لرسوله سُنَّة أو للمسلمين فيه إجماع لم يَسَع أحداً علم من هذا واحداً أن يُخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فإذا اجتهد من له أن يجتهد وَسِعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه بأن يكون في معنى كتاب أو سُنَّة أو إجماع، فإن ورد أمر مُشتبه يحتمل حُكمين مُختلفين، فاجتهد فخالف اجتهاده اجتهاد غيره وَسِعه أن يقول بشيء وغيره بخلافه، وهذا قليل».

وهكذا يتلخّص الموضوع على النحو الآتي: إنّ الشّافعيّ يُقدّم نظرة جديدة ومُستقلّة للأحاديث النبويّة على خلاف ما كانت المذاهب القديمة تذهب إليه من مواقف.

## 9. القياس والاجتهاد وإعمال الرّأي

توصّلنا في هذا البحث إلى نتيجة مفادها أنّ الأساس الحقيقي للمواقف الفِقهيَّة في المذاهب القديمة، لم يكن جُملة من الأحاديث الموروثة عن النّبيّ أو حتى عن صحابته، وإنّما كان يتمثّل في السُّنَّة الحيّة للمذهب كما يُعبّر عنها

(291) **الكتاب III**، 148 (ص244)؛ **الكتاب IV**، 262؛ **الكتاب VII**، 275؛ **الرّسالة**، ص68؛ **الاختلاف**، ص149.

إجماع أهل العلم؛ فموقف العُلماء من الحُكم الصحيح الذي يجب القول به يسبق من الناحية المنهجيّة والتاريخية التعبير عنه من خلال الأحاديث. وسنرى[292] أنّ المرجع الذي استند إليه السلف من فقهاء المسلمين في بداية عملهم، كان يتمثّل في ما مضى به العمل في المُمارسة الشعبية والإدارية على نحو ما كان عليه الأمر مع نهاية العصر الأمويّ. وينصبّ اهتمامنا في الوقت الرّاهن على الأبعاد المنهجيّة نفسها التي ميّزت نشاط هؤلاء الفقهاء؛ فقد انطلقت هذه العمليّة باعتماد القضاة والفقهاء الأوائل على إعمال الرّأي الشخصي والاجتهاد الفردي. وبذلك، فإنّه من غير المُجدي الأخذ بالقول الذي يَرَى أنّ الأحكام الاعتباطية الصّادرة عن القضاة أو خاصّة أهل العلم قد سبقت ظهور القياس في مراحل تكوّنه، وكُلّ ما بُذل من جَهْد للتأليف بين الأحكام. فقد مضى العمل بهذين العنصرين في المرحلة المُبكّرة التي تُمكّننا المصادر من دراستها، وكان هذان العنصران مُترابطين ترابطاً وثيقاً، غير أنّ الغموض يكتنف انطلاقة هذا الاجتهاد الفردي، إذ لم يكن له أيّ طريق أو منهج واضح، سواء كان هذا الاجتهاد مُجرّد عمل اعتباطي وشخصي أو قائماً على جهود مُنظّمة منهجيّاً يهدف إلى إرساء قواعد ثابتة. وقد سار هذا الاجتهاد قُدُماً ليتحوّل شيئاً فشيئاً إلى علم قائم حتى جاء الشّافعيّ واستبعد كُلّ اجتهاد فردي اعتباطي باعتماد أُسس ثابتة ومبدئيّة وبتأكيد التفكير المنهجي الدقيق[293].

ويُعرف الاجتهاد الفرديّ عُموماً بـ «الرأي» وحينما يُوظّف هذا الاجتهاد لتحقيق منظومة نَسَقية ثابتة تهتدي بما يوازيها من تصوّرات وأحكام، فإنّ ذلك يُسمّى قياساً. أمّا إذا عكس هذا الاجتهاد الميول الشخصيّة للفقيه مُهتدياً بما يراه مُناسباً، فإنّه يُسمّى بالاستحسان أو الاستصحاب. وهكذا، جاء مفهوم الاستحسان ليكون مُخالفاً للقياس بالمعنى الدقيق للمصطلح، وذلك لِما فيه خير

(292) انظر لاحقاً، ص245 وما يليها من صفحات.

(293) تُظهر هذه الملاحظات كم أنّ المصادر المُتوافرة بين أيدينا الآن، تضطرّنا إلى الاختلاف عمّا وقف عنده غولدزيهر، (Goldziher), *Zâhiriten*، ص5 وما يليها من صفحات. وقد سعينا فيما يلي إلى دراسة التطوّر في مستوى التفاصيل عِوَض تكرار مُناقشة غولدزيهر لخطوط هذا التطوّر العريضة فيما يتعلّق بالمرحلة المبكرة. انظر كذلك: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «فِقه» *E.I.* II.s.v, Fikh.

للمصلحة العامة ولتحقيق ما هو مناسب أو لغيرها من الاعتبارات المشابهة، ويُسمّى إعمال الفرد العقل عُموماً الاجتهاد. أمّا المجتهد، فهو كُلّ من كان مُؤهّلاً لذلك من الفقهاء. وقد كان هذان المُصطلحان عند السلف مُتشابهَيْن إلى حدّ كبير وبقيا على تلك الحال حتى بعد زمن الشّافعيّ؛ فقد كانت للمذاهب القديمة حرية استعمال الاجتهاد بشكلَيْه الاعتباطيّ من ناحية والنَّسَقيّ المُنتظم من ناحية أخرى، وكثيراً ما كان ذلك يتمّ دون اللّجوء إلى المُصطلحات المُشار إليها آنفاً. ومتى استُعْمِلَ أيٌّ من المُصطلحات، فإنّما يكون ذلك على الأغلب بوساطة مُصطلح عام ومُتداول يعرف بـ «الرأي»، ويُمثّل هذا علامة دالّة على غياب التمييز بين شكلَي الاجتهاد. ونحن نهتمّ في هذا الفصل بوظيفة الاجتهاد أصلاً من أصول الفِقه دون سواه من المباحث. أمّا بالنسبة إلى تطوّر التفكير الفِقهيّ المُنظّم على هذا النحو، فانظر لاحقاً الصفحات 269 وما يليها.

ويُشتق مصطلح القياس من مصطلح تأويلي يهودي يُعرف بهكيش (*hiqqīsh*) أو هاكاش (*heqqēsh*) في الاستعمال المتداول، وهو يعود إلى مصطلح نكش (*nqsh*) ذي الجذور الآراميّة، ويعني «الضرب أو القرع معاً». ويستعمل المصطلح:

أ - عند تجاور موضوعين في **الكتاب المقدّس**، وينصّ المُصطلح هنا على ضرورة التعامل مع الموضوعين بالطريقة نفسها.

ب- عند الإحالة على عمل المُؤوّل الذي يتولّى القيام بالمُقارنة التي يقتضيها النصّ.

ت- عند ذكر نتيجة تعتمد القياس وتنبني على توافر خاصّية أساسيّة تشترك فيها المسألة الأصليّة والمسألة المُناظِرَة[294]. أمّا المعنى الثالث للمُصطلح وهو المعنى نفسه الذي يستعمله هِلّيل في (Hillel) (*Palestinian Talmud,* *Pesachim*, 6, *fol*, 33 a 14)، فهو مماثل للقياس. ويتأكد اشتقاق المُصطلح من مصدر أجنبي من خلال وجود معنى أصلي ملموس له في اللغة الآراميّة وعدم توافر ذلك في اللّغة العربية (إذ يُشتق مصطلح قياس من جذر (ق،

(294) انظر، ف. باخر (W.Bacher)، *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, (1899)، ص44 وما يليها.

ي، س). وإن أقرّ مارغليوث (Margoliouth) بهذا الجذر لمُصطلح قياس، فإنّه حاول كذلك تدعيم الرّبط بينه وبين مصطلح حكيش (*hiqqīsh*) في معانيه التقنيّة من المقارنة والتناظر συμβάλλειν[295].

إنّ الاستنتاجات التي تقوم على الانطلاق من الكُلّ إلى الجُزء (*a maiore ad minus*) أو من الجُزء إلى الكُلّ (*a minore ad maius*) التي تندرج ضمن مفهوم القياس، والمألوفة لدى الشّافعيّ وأسلافه من أهل العراق[296]، تُشكّل فرعاً من القواعد التأويلية التي حدّدها هلّيل (Hillel)[297]. ويُشير د.دوب (D. Daube) إلى أنّ بعض هذه القواعد يَرِد على نحو حَرْفي تقريباً في التشريعات الرّومانية القديمة، كما ذهب هذا الباحث إلى «تفسير معقول. . . مفاده أنّ المدارس البلاغيّة الموجودة في روما وفي الأقاليم المجاورة، إنّما كانت تتشابه إلى حدّ كبير»[298]. وتَرِد الاستنتاجات نفسها في أثر تيودور أبو قرّة (Theodore Abu Qurra, ed Migne, *Patr Gr.* XCVII, 1556)، وهو الكاتب المسيحي الذي عاصر الشّافعيّ بل كان يكبره سنّاً. وكانت طريقة الجدل التي يعتمدها تيودور تُماثِلُ طريقة الشّافعيّ، وقد يكون تأثير علم البلاغة الإغريقي الروماني سبباً في وجود آثار أخرى من المنطق اليوناني والقانون الروماني في المرحلة المُبكّرة لنشأة علم الفِقه المحمدي[299] الذي يتضمّن ذلك الصنف الخاصّ من الاجتهاد القائم على

(295) في، J. R. A. S، 1910، ص320.

(296) انظر لاحقاً، ص139، 158 وما يليها.

(297) انظر هـ.ل.ستراك، *Introduction to the Talmud and Midrash* (H.L.Strack)، (1931)، ص93 وما يليها، أمّا برغشتراسر (Bergsträsser) في كتابه *Islam*، جXIV، ص81، فيعُدُّ هذا مظهراً من مظاهر التأثير الشكلي للتشريع اليهودي في الفِقه المحمدي.

(298) في، «*Law Quarterly Review*»، عدد Lii، ص265 وما يليها، في *Hebrew Union College Annual*، ج XXII، ص239 وما يليها من صفحات، وفي *Festschrift Hans Lewald*، بازل، (Basle) 1953، ص27 وما يليها من صفحات.

(299) انظر مارغليوث (Margoliouth)، *Early Development*، ص97؛ انظر سابقاً: ص105 بشأن مفهوم الإجماع؛ وانظر ص115 سابقاً، بشأن استعمال الحُجج المنطقية المُتسلسلة (*sorites*)؛ وانظر لاحقاً، ص160 بشأن الأجناس والأصناف؛ وانظر **الاختلاف**، ص339 في ما «لم يكن للقول غاية ينتهي إليها (*regressus ad infinitum*)».

القياس والمعروف بالاستصحاب[300] الذي نجده لدى الشّافعيّ لأوّل مرّة[301]، ورُبّما حتى الاجتهاد المعروف باسم الاستصلاح[302].

**أ ـ العصر الأمويّ:**

يصعب عَدُّ ما يتوافر في أثر الكندي من أخبار عن القضاة الأوائل في مصر أخباراً صحيحة تماماً فيما يتعلّق بالقرن الأوّل للهجرة، إلّا أنّ هذه الأخبار تتّفق مع تلك التي تتعلّق بالنصف الأول من القرن الثاني؛ إذ تؤكّد اعتماد القضاة على آرائهم الشخصيّة إلى حدّ إقصاء الأحاديث. وبذلك، بقي هذا المَلْمح القديم موجوداً في الوقت الذي ظهرت فيه الأخبار المُتّصلة بالقرن الأوّل. ومن المُؤكّد أنّه كان موجوداً في المرحلة الأولى من القرن الثاني.

يذكر الكندي (الصفحة 312 من **أخبار قضاة مصر**) أنّه في سنة 65 للهجرة، كانت المعرفة الجيّدة للقرآن والعلم بطريقة توزيع الإرث على الورثة من أهمّ الصفات التي يحسن أن تتوافر في القاضي، إلّا أنّ القاضي الذي كان الكندي يتحدّث عنه لم يكن يتمتّع بأيٍّ من هذه الصفات، إذ كان «يقضي بما يعلم [أي بما حفظه عن الآخرين] ويسأل [أي يستشير الآخرين] عمّا يجهل». فلم يكن الأمر يقتضي إلى هذا الحدّ أيّ إلمام بالسُّنَّة أو بالأحاديث النبويّة. وإذا ذكر في الصفحة 313 أنّ هذا القاضي كان أُميّاً وناجحاً في عمله على الرَّغم من ذلك، نظراً إلى مُلازمته اثنين من صحابة النّبيّ، فإنّ القرائن التي تشير إلى نقيض ذلك، وهي مأخوذة من مرحلة تلي تلك المرحلة بزمن طويل، تضطرنا إلى عَدِّ هذا التفسير تفسيراً ثانويّاً.

يذكر الكندي في ص314-320 عند حديثه عن القاضي عبد الرحمن بن حجيرة (تولّى القضاء بين 69 و83هـ): أنّ عِدّة أحكام تُنسب إلى هذا القاضي، فالسّياق المحيط بها يدلّ على أنّها من اجتهاده الشخصي. لكن هذه الأحكام غير مُنتظمة بالنظر إلى المقاييس التي ظهرت لاحقاً، حتى إنّه من المُمكن، بل من المُرجّح، عَدُّها انعكاساً للآراء الفِقهيّة الأصلية التي قيل بها في القرن الأوّل

(300) انظر: غولدزيهر (Goldziher)، في «Vienna Oriental Journal»، جI، ص231 وما يليها من صفحات.

(301) انظر لاحقاً: ص161.

(302) انظر لاحقاً: ص141، الإحالة رقم 333.

للهجرة، وحتى إن كانت نسبتها إلى هذا القاضي نفسه ليست خارج دائرة الشك[303]. فمن المُؤكّد أنّ الادّعاء القائل بإحالة القاضي عبد الرحمن بن حجيرة على حديث روي عن عُمر (ص319) إنّما هو مُجرّد خبر زائف، لأنّ الحديث يذكر حكماً هامشيّاً و«متروكاً» من مذهب أهل المدينة (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص86؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص271؛ **المُدَوَّنة**، ص87؛ **الكتاب III**، 56). وينطبق الأمر نفسه لأسباب مُشابهة على الشكوى التي رفعها ابن المسيَّب إلى ابن حجيرة ممّا مضى به العمل لدى أهل مصر في مسألة تخصّ عقد البيع (ص316). كما ينطبق الشيء نفسه على الحكم الذي يزعم أنّه يُنسب إلى ابن حجيرة، وينصّ على أن لكُلّ مُطلّقة مُتعة تُفرض على الزوج (ص317)، ويذكر نموذجاً على هذه الحالة في ص309.

يذكر الكندي في الصفحة 334 والصفحات التي تليها أنّ الخليفة عُمر بن عبد العزيز ترك لأحد القضاة سنة 99 للهجرة حرية الاعتماد على رأيه للحُكم في مسألة لم يبلغ الخليفة في مثلها شيء (لم يبلغنا في هذا شيء). ولمّا عرض القاضي نفسه على الخليفة مسألة تخصّ الشفعة، أحال عُمر بن عبد العزيز على ما بَلَغَهُ من علم، إذ قال: «كنا نسمع». ولا تعني هذه العبارة ضمنيّاً وجود حديث ما، وإنّما كانت تُمثّل عبارة مُتداولة اصطُلح على استعمالها قديماً للتعبير عن الآراء المقبولة التي تحظى بالقَبول عُموماً[304]. ولم يعتمد الخليفة في جوابه

(303) هذا يدحض ما ظهر لاحقاً من رأي يذهب إلى أنّ المصريّين أخذوا في البداية بأحكام الصّحابيّيْن عبد اللّه بن عُمر وابن العاص (**المقريزي**، جII، ص332)، ويقول المقريزي (المرجع السابق) رواية عن الكندي إنّ يزيد بن أبي حبيب (ت128هـ) كان أوّل من أتى بدراسة الأحاديث الفِقهيَّة إلى مصر.

(304) انظر سابقاً: ص88، وانظر لاحقاً: ص269، الإحالة رقم 99؛ وص272؛ فضلاً عن **المُوَطّأ**، جIII، ص16؛ و**الكتاب III**، 38، إذ يتحدّث الربيع بوصفه أحد أئمّة المدينة؛ وغولدزيهر (Goldziher)، (Zâhiriten)، ص15، وغالباً ما تحمل عبارات مالك «(أحسن ما سمعت)» أو «(الذي سمعت)» المعنى نفسه. انظر لاحقاً ص232 وما يليها، 403، وكذلك النّماذج التي تَرِد في **المُوَطّأ** جIII، ص ص8، 16، 68، 259، ولا سيّما ص37 حيث يَرِد مثال من الأمثلة في حديث يُروى حسب إسناده عن مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه القاسم بن محمد أنّ مروان بن الحكم قضى في طلاق، ويُعلّق عبد الرحمن قائلاً: «ويأخذ قاسم بهذا القول ويراه أحسن ما سمع في ذلك». وبشأن صياغة أخرى لها المعنى نفسه «قيل» و«كانوا يقولون». انظر: المصدر السابق، ص35 وانظر لاحقاً: ص238 وما يليها.

عن مسألتين أُخريين عرضهما عليه القاضي نفسه على أحاديث، وإنّما قدّم آراءه الخاصّة المستقلة[305].

يقول الكندي (ص334) متحدّثاً عن توبة بن نمر الذي كان يشغل منصب القضاء (بين 115 و120 بعد الهجرة)، إنّ هذا القاضي فرض لكُلّ مطلقة متعة، إلّا أنّه لم يكن يتمسّك بهذا الموقف عندما واجه إصراراً على الرّفض. وهذا ما يُبيّن أنّ هذا الموقف القائم على تفسير تعميمي للقرآن (البقرة 2/ 236، 241)، إنّما كان أمراً مُستحدثاً.

ويذكر الكندي في الصفحة 350 أنّ خير بن نعيم الذي عمل قاضياً (من سنة 120 إلى سنة 127 بعد الهجرة) حكم بالحُكم نفسه الذي حكم به توبة، إلّا أنّ سياق الحُكم يدلّ بما لا شكّ فيه على أنّ القاضي اعتمد على رأيه الخاصّ فيما أتى به من حُكم. ويقول الرّاوي الذي أخذ الكندي عنه الخبر، إنّ هذا الحكم لم يصدر عن أيّ قاضٍ آخر، وهو ما يتناقض مع ما كنا ذكرناه سابقاً. وقد نقل الحكم نفسه عن الزّهريّ وهو أحد مُعاصري خير بن نعيم من أهل المدينة، كما أسقط الحكم نفسه على قاسم بن محمد الذي عاش في الجيل الأسبق، (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص55)، إلّا أنّ هذا الحُكم لم يُفسّر لدى أصحاب المذهب المدني الذين لم يفرضوا المُتعة إلّا متى كان ابتداء الطّلاق من الزوج (**الكتاب III**، 141). ويَرِد موقف مدني متروك آخر في حديث رواه نافع عن ابن عُمر، وينبني هذا الموقف على تفسير أكثر دقّة للآيات القرآنية، كما أنّه يميل إلى التوسّع في مجال المُتعة، إلّا أنّه لا يصل إلى المدى الذي يُدركه خير ابن نعيم والزّهريّ. وقد تناقل الزّهريّ ومالك هذا الحديث إلى جانب حديث آخر يقول بالمتعة، ويَرِد هذان الحديثان للمرة الأولى في **مُوَطَّأ مالك**. ويأخذ الشّافعيّ بالحديث المنقول عن ابن عُمر ويُعارض الموقف الذي دأب عليه أهل المدينة بوصفه موقفاً شاذّاً من حيث المنهج. وتشترك كُلّ أحكام أهل المدينة، ابتداء من آراء توبة وخير، في الميل إلى فرض المُتعة، وذلك في حالات تفوق كثيراً تلك التي يُقرّها أهل العراق (**مُوَطَّأ الشّيباني**، ص262). فهؤلاء يجعلون مجال تفسير الآيات القرآنية ضيّقاً؛ وهذا الصنف من التفسير يُمثّل النّمط العادي الطبيعي؛ ولعلّ حُكمهم في ذلك يُمثّل المرحلة القُدْمَىٰ.

(305) تُعدّ الإحالات على عُمر بن عبد العزيز منحولة في عُمومها. انظر لاحقاً: ص247 وما يليها.

ينقل الكندي من ص348 إلى ص352 عدداً كبيراً من الأقضية التي حكم بها خير بن نعيم نفسه، ويتّضح من السياق المحيط بهذه الأحكام أنّها تُعَدُّ نتيجة لاجتهاده الشّخصي، إذ لا تُوجد أيّة إحالة على الأحاديث في هذا الإطار.

ثمّ إنّه لمن المُهمّ أن نعلم أنّ هذا النوع من الأخبار قد توقّف إثر ذكر هذه الحالات والأحكام.

ويُناقش ابن المُقَفَّع موقع الرّأي في الفِقه المحمدي مباشرةً بعد نهاية العصر الأُمويّ نقاشاً مُستفيضاً، وذلك في أثره **رسالة في الصّحابة** الذي قد يعود إلى سنة 140 بعد الهجرة[306]. ويذكر ابن المُقَفَّع أنّ الخليفة، مهما قيل فيه من مدح وإطْراء، لا يُمكنه أن يُعارض ما جاء به الدّين، إذ لا ينبغي أن يُطاع أيّ أمر من أوامره المُخالفة لقول اللّه، إلّا أنّه مع ذلك يحظى بالسلطة العليا ويُمكنه إصدار أوامر مُلزمة يستند فيها إلى رأيه في مسائل الحرب وإدارة شؤون الناس وفي كُلّ المسائل التي ليس فيها «أثر» عُموماً، وذلك بالاعتماد على القرآن والسُّنَّة[307]، ولا أحد سوى الخليفة له الحق في ذلك (صفحة 122 وما يليها)؛ فالعقل والرأي يحظيان بدور محدود، لكنّه دور ضروري ولا يُمكن أحداً غير الخليفة اتخاذ الحكم النهائي المبني على الرأي، إلّا أنّه يجب أن يتمسّك بأوامر اللّه والسُّنَن ويعمل على تطبيقها (ص123)؛ فالتعنّت في اتّباع الرأي يقود إلى اتخاذ أحكام غير صائبة وغير مبنيّة على القرآن ولا على السُّنَّة. ولا تحظى هذه الأحكام إلّا بمُوافقة صاحبها كما أنّها تؤدي إلى الخلاف (ص126).

إنّ فصل ابن المُقَفَّع هنا بين أولئك الذين يعتمدون على السُّنَّة[308] وأولئك الذين يعتمدون على الرأي، لا يرتبط أيّ ارتباط بالفصل الذي سبق أن أشار إليه بين أهل الحجاز وأهل العراق، أو حتى ذلك الفصل بين المُحدّثين ومُناصري

(306) انظر سابقاً، ص119، الإحالة رقم 283.

(307) يأخذ ابن المُقَفَّع بالأثر ويَعُدُّهُ من الناحية العمليّة مرادفاً للسُّنّة أو السُّنَّة الحيّة. قارن بما ورد سابق، ص120، الإحالة 285، حيث لا يذكر ابن المُقَفَّع أحاديث رسميّة أو متداولة.

(308) انظر سابقاً، ص75 وما يليها.

المذاهب القديمة؛ فالفصل بين من يعتمدون على السُّنَّة ومن يعتمدون على الرأي، كما تشهد به الأدلّة التي نجمعها في هذا الفصل وفي الفصول السّابقة، هو مُجرّد فصل بين نَزعتين استمرّ ترابطهما وتكاملهما، وقد فصَلَ الكاتب الحكيم بعضهما عن بعضٍ، بل سبق الشّافعيّ في القيام بذلك، إذ رَأى أنّهما كانا لا محالة سيتصادمان.

ويُقلّل ابن المُقَفَّع بوصفه مُراقباً من خارج الدوائر الفِقهيَّة، من شأن إعمال الرّأي الذي تعتمده المذاهب الفِقهيَّة القديمة، ويقترح ضرورة قيام الخليفة باستبداله وتنظيمه وضبطه(309).

فهو يُشير إلى أنّ العيوب البشريّة جُزء لا ينفصل عن الاجتهاد، على الرَّغم من أنَّ مَن يتولّى الاجتهاد يُطبّق القياس تطبيقاً صارماً، ولاسيَّما عندما يبلغ هذا الاجتهاد ذُروته. ويُقدّم ابن المُقَفَّع وصفاً حصيفاً، ولكنّه يفتقر إلى الدقّة، لوظيفة القياس الخاصة وحدوده وللاستعمال المَحْض للرّأي والاستحسان اللّذين ييسّران تجنّب نتائج الاجتهاد غير المرغوب فيها (ص126).

يُقرّ ابن المُقَفَّع حتى من خلال استهجانه للرأي بأهميّته في المذاهب الفِقهيَّة القديمة. فإلى جانب استعماله المصطلح للدّلالة على علوّ شأن حكم الخليفة المبني على إعمال الرّأي كما رأينا، فإنّه يستعمله لبسط رأيه الخاصّ فيما يتعلّق بالضرائب (ص130)، بل يُكرِّرُ الإشارة إليه بوصفه جانباً أساسيّاً من جوانب عمل القاضي الذي يجب أن يكون مُلمّاً بعلم أهل الفِقه والسُّنَّة والسِّيَر. ويعود تأكيده على رأي الخليفة دون رأي القضاة إلى اضطلاعه بمنصب خاص هو منصب الكاتب، ونظراً إلى الوضع السياسي الخاصّ الذي كان سائداً في بداية الخلافة العبّاسية.

### ب ـ أهل العراق:

لا يردّ أهل العراق حكم قاض قضى برأيه وإن رأوه جَوْراً (**الاختلاف**، ص54). وعلى الرَّغم من عملهم بالرّأي، لا يرونه حُجَّة صحيحة عندما يقول به

(309) انظر سابقاً، ص119 وما يليها.

غيرهم. (المصدر نفسه، ص378). ويُهَيِّئ هذا التردّد وعدم الثبات الذي يُفقد الرأي كُلّ جدوى، حُجّة يعتمدها الشّافعيّ في نقده له[310].

وتضمّ أقدم المصادر التي توثّق إعمال الرّأي عند أهل العراق عدداً من الأحاديث المنقولة عن الصّحابة، وكنا قد استشهدنا بأحدها آنفاً (ص26). وتجد في الكتاب **II** أمثلة أخرى من إعمال أهل العراق الرّأي.

ففي الفقرة 12 (أ) يقرّ عليّ بإعماله «الرّأي»، ويذكر أنّ عُمر أعمل رأيه أيضاً، ويظهر الشعبيّ في سلسلة سند هذا الحديث.

وفي الفقرة 12 (خ) يُعبّر ابن مسعود عن رأيه، لكنّه يتراجع عن العمل به عندما يُخالفه بعض صحابة النّبيّ، ويُعدّ هذا الحديث مُخالفاً لمواقف أهل العراق التي تُنسب إلى ابن مسعود.

وفي الفقرتين 14 (ج) و18، تُذكر آراء منسوبة إلى عليّ.

وفي الفقرة 18 (ل)، يَرِد استعمال الرأي في حديث روي عن ابن مسعود يُعبّر فيه عن المواقف العراقيّة الأكثر قِدماً، ولم يظهر هذا الحديث المُنقطع السند قبل زمن الشعبيّ الذي يَرِد اسمه ضمن سلسلة الرواة.

وفي الفقرة 18 (ن)، يرى ابن مسعود أنّ العقاب بالتعزير في القضاء يجب ألّا يتجاوز نصف الحدّ الذي نصّ عليه القرآن، ويرى عُمر الرأي نفسه الذي يراه ابن مسعود. ويُعَدّ هذا الموقف العراقيّ حُكماً اعتباطيّاً مُبكّراً، ويسعى الحديث إلى دعم الموقف المنسوب إلى ابن مسعود من خلال الاستناد إلى حُجّيّة عُمر.

يذهب الحديث الذي ينهى عن بيع الثمار حتى تبدو في روايته العراقيّة إلى حدّ ذكر أثر يُنْسَبُ إلى الرسول يستعمل فيه لفظة «أرأيت» ويُمثّل هذا أُنموذجاً للجدل القائم على الرّأي. (**الكتاب I**، 19؛ **الكتاب III**، 12).

تنتمي الأحاديث التي تَرِد في كتب المجاميع الحديثيّة وفي غيرها من المصنّفات إلى مرحلة زمنيّة لاحقة، وذلك كالحديث الذي يجرؤ فيه ابن مسعود

(310) انظر لاحقاً: ص155 وما يليها، وقد رأينا وجود نَمط الخلط نفسه فيما وجّهته المذاهب القديمة من نقد شكلي للأحاديث. انظر سابقاً: ص52 وما يليها.

على مساندة إعمال الرّأي بعد الاعتماد على القرآن في المقام الأول، ثم أحكام النّبيّ وأحكام أهل العلم والتقوى من بعده[311]. أو ذلك الحديث الذي يقول إنّه كُلّما تطرّق الصّحابة إلى مسألة لم يَرِد فيها حديث نبويّ، اعتمدوا على ما أجمعوا عليه. ويمضي الحديث قائلاً: «الحق فيما رأوا»[312]، أو ما يزعم من حديث يضمّ وصايا عُمر لقاضيي العراق القديمين شريح وأبي موسى الأشعريّ[313].

## آراء العُلماء من أهل العراق

### إبراهيم النّخعيّ:

يقوم الجزء الأساسي من الأحكام المنسوبة إلى إبراهيم النّخعيّ، الذي يُعَدُّ رمزاً من رموز مذهب أهل العراق[314]، على «الرّأي» المحض إلى حدّ كبير، وكثيراً ما تُعبّر هذه الأحكام عن تفكير منهجيّ مُنظّم.

### أبو حنيفة:

يتقيّد أبو حنيفة في إعمال «الرّأي» بحدّ زمنيّ ما، وذلك على سبيل الاحتياط (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص274)، وتُمثّل هذه الطريقة نموذجاً لإعمال الرّأي، وكثيراً ما يستعمل أبو حنيفة عبارات «أرأيت» و«ألا ترى» (تُرَى) وهي جميعاً تتعلّق بالجذر نفسه أي بالرّأي، وتُستعمل في الاجتهاد والتماثل والتناظر والتّشابه والحالات التي تقوم على استدلال عبر البرهان بالخُلف (*ad absurdum*) وغيرها (**الكتاب I**، وفي مواضع كثيرة). لكنّ أبا حنيفة نادراً ما يقول صراحةً «هذا رأيي»، أو «أرى» أو ما شابه ذلك من عبارات.

---

(311) النسائي، كتاب **أدب القضاة**، الحُكم باتّفاق أهل العلم، وقد يعود تاريخ ظهور هذا الكتاب إلى زمن الأعمش.

(312) الدّارمي، باب التورّع عن الجواب.

(313) غولدزيهر (Goldziher) *Zâhiriten*، ص9؛ مارغليوث (Margoliouth) في *J.R.A.S*، 1910، ص307 وما يليها من صفحات؛ أما ما يتعلّق بالحديث المشهور بشأن معاذ والنّبيّ، فانظر لاحقاً: ص132 وما يليها.

(314) انظر سابقاً: ص47، 109 وما يليها. ولا تنتمي هذه الأحاديث في أغلبها إلى إبراهيم الشخصيّة التاريخيّة، وإنّما تعود إلى زمن حمّاد فحَسْب. انظر لاحقاً: ص299 وما يليها من صفحات.

### أبو يوسف:

يَرِد مثال لاستعماله الصريح للرّأي في **الكتاب I**، 169، ويشتمل الكتاب نفسه على أمثلة مُتعدّدة، تَرِد فيها عبارات «أرأيت» و«ألا ترى»، إذ يستعمل أبو يوسف هذه العبارات للغاية نفسها التي يرمي إليها أبو حنيفة، وكذلك عند التطرّق إلى القياس بمعناه الدقيق.

### الشّيبانيّ:

يستعمل الشّيبانيّ في **مُوَطّئه**، ص142، لفظة «الرّأي» عند الإحالة على نظرية النَّسْخ التي يستعملها من غير مُسوِّغ أو عند التطرّق إلى تفسيره الاعتباطيّ للأحاديث التي لا تتفق مع الآراء المُتداولة في مذهبه. ويتمسّك الشّيبانيّ في **مُوَطّئه**، ص153، بأنّ الاجتهاد المنسوب إلى إبراهيم النّخعيّ (في **آثار أبي يوسف**، ص44 أو **آثار الشّيبانيّ**، ص27) وهو اجتهاد يعارضه حديث يُنسب إلى عُمر، إنّما هو رأيه الخاصّ. ومن الواضح أنّ هذا الحديث لم يكن معروفاً في الزمن الذي نُسب فيه الموقف العراقيّ إلى إبراهيم النّخعيّ. وينطبق الأمر نفسه على حديث يُنسب إلى عليّ ويتعلّق بالموضوع نفسه. (**الكتاب II**، 3 (ص)). وتُوظّف عبارتا «أرأيت» و«ألا ترى» في اعتماد مفهوم الاجتهاد، (**الكتاب VIII**، 19؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص289).

يُطلق الاجتهاد على إعمال الرّأي، وهو ما يُظهِرُهُ عنوان كتاب الشّيبانيّ **كتاب اجتهاد الرأي**[315]. ويَرِد هذا المُصطلح أيضاً في جملة الأحاديث العراقيّة التي ظهرت لاحقاً، وقد أشرنا إليها سابقاً (ص131)؛ إلّا أنّ معنى الاجتهاد هذا يُعَدُّ ثانويّاً، وقد احتفظ أهل المدينة بالمعنى الأصلي للمصطلح بوصفه «رأياً» و«تقديراً» [«أو ظنّاً»] واحتفظ المُصطلح بالمعنى القديم إلى حدٍّ ما حتى في استعمال الشّافعيّ له[316].

تتمثّل المقولة الرئيسة (*locus probans*) التي يقوم عليها اجتهاد الرّأي في حديث

---

(315) **الفهرست**، ص204، السطر 18.

(316) انظر لاحقاً، ص147 وما يليها، 162. وكثيراً ما تحمل كلمة «الرّأي» المعنى القديم نفسه الذي عرفته. انظر مثلاً: **الخراج**، ص35 وما يليها. وانظر سابقاً، ص129.

يذكر أنّ معاذ بن جبل أرسله النّبيّ إلى اليمن ليتولّى منصب القضاء فيه. وسأل الرّسول معاذ بن جبل عن الأُسس التي ينوي اتّباعها في القضاء بين الناس فأجاب قائلاً: «أَجتهد رأيي»، إنْ لم يجد في القرآن وفي سُنَّة النّبيّ قولاً يعمل به، فرحّب النّبيّ بذلك ترحيباً حارّاً. فإن كان غولدزيهر قد قدّمَ الأسباب العامّة التي تَنْسِبُ هذا الحديث إلى وقت لاحق[317]، فإنّ الشّافعيّ أحال عليه دون ذكر إسناد في الكتاب VII، ص273، غير أنّ ذلك لا يقع في النصوص الأخرى التي يتناول فيها الاجتهاد. ويَرِد هذا الحديث نفسه مرّةً أُخرى في **مُسْنَد ابن حنبل**، الجزء V، ص230 و236 و242 وهو يُنقل نقلاً مُتّصلاً على النحو الآتي: عن محمد بن جعفر الهذلي عن وكيع وعفّان بن مسلم عن شعبة عن أبي عون محمد بن عبيد اللّٰه عن حارث بن عمرو عن بعض أصحاب معاذ عن معاذ؛ وينتسب الجزء الأوّل من هذا الإسناد افتراضاً إلى أهل الشام، وذلك إلى حارث بن عمرو وهو نكرة. أما في جزئه الثاني، فإنّ الإسناد ينتسب افتراضاً إلى أهل العراق، وهذا ما يُحيل أيضاً على سُنَّة النّبيّ[318]. ولا يُصبح الإسناد صحيحاً لا تشوبه علّة إلّا عندما ينتهي إلى شعبة ومن يليه، إذ يتولّى ثلاثة رواة نقل الحديث عنه. ويُمكّننا هذا، زيادةً على الشكوك الواضحة التي ما زالت تطبع الحديث في زمن الشّافعيّ، من القول إنّ هذا الحديث يعود إلى الجيل الذي سبق الشّافعيّ أي إلى زمن شعبة.

### القياس عند أهل العراق:

سينتهي بنا ما سيَرِد تباعاً إلى القول إنّ طريقة القياس كانت مألوفة لدى أهل العراق القدامى، إلّا أنّهم لم يستعملوا المُصطلح في كتاباتهم إلّا في حالات استثنائية.

وتظهر أقدم الأمثلة لاستعمال أهل العراق للقياس نمط اجتهاد بسيط لا يزال في مرحلة مُبكّرة من النمو. ويُمثّل بعض هذه الأمثلة نماذج لجُملة من الأحاديث المتروكة التي تُروى عن عليّ[319]. ويُطلق الشّافعيّ على القياس في شكله المُبكّر الذي يَرِد في أحد هذه الأحاديث لفظة «رأي».

---

(317) *Zâhiriten*، ص10.

(318) انظر سابقاً، ص94 وما يليها.

(319) الكتاب **II**، 4، (ت) (ث) (ح)، 18 (خ)؛ قارن لاحقاً، ص309.

ثمة قياس قديم كان سائداً في مذهب أهل العراق، ينصّ على وجوب اعتراف المتّهم بالذنب أربع مرات قبل إقامة حدّ الزنا عليه، وذلك بالقياس على ما ينصّ عليه القرآن من وجوب الإتيان بأربعة شهداء (سورة النور 24/ 4)؛ وقد كان هذا في الأصل من قبيل القياس المَحْض. ويُعَدّ أحد الأحاديث المتروكة التي تُروى عن عليّ الحديث العراقيّ الوحيد الذي يتناول هذه المسألة، على ما نعلم، وهو يقول إنّ عليّاً صرف امرأة في الزنا كانت قد اعترفت بذنبها أربع مرات، وإنّه لم يأمر بجلدها إلّا عندما اعترفت بذنبها للمرّة الخامسة[320]. ويُمهّد هذا الحديث لاعتماد القياس، كما يُبالغ في تأكيد النَّزعة الخفيّة التي تكمن وراءه. وقد انتشر هذا الحكم في الحجاز إذ أصبح يستند إلى النّبيّ وإقراره من خلال جُملة من الأحاديث تتمخَّض في نهاية المطاف عن حديث ماعز الذي يَرِد في المجاميع الحديثية، ويذكر هذا الحديث أنّ النّبيّ صرف ماعزاً ثلاث مرات، وأمر بجلده بعد أن اعترف بذنبه للمرّة الرّابعة. وتذهب أغلب الروايات إلى حدّ القول بأنّ الاعترافات وردت في المُناسبات الأربع المُتفرّقة[321]. وقد انحصر العمل بهذا الحكم في العراق (**الكتاب I**، 104 و105 و200) على الرَّغم من أنّه مذكور في الأحاديث، ولم يكن مشهوراً لدى أصحاب مذهب أهل المدينة، ولا تذكر أقدم رواية من الروايات المُختلفة للأحاديث اسم ماعز ولا اعترافه أربع مرات. ونجد هذه الرواية في حديث مُرسل يُنسب إلى ابن المسيَّب. ومن الواضح أن هذا الحديث لا يحمل في حدّ ذاته أيّ طابع تاريخيّ (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص4). وتذكر رواية أخرى الاعتراف أربع مرّات لكن دون تحديد هُويّة المذنب، وهي رواية تَرِد أيضاً في حديث مُرسل يرويه الزّهريّ (المصدر نفسه، الصفحة 5 وما يليها). فمن الواضح أنّ الحديث الصحيح الذي يذكر اسم ماعز إنّما جاء في وقت متأخّر، وأنّ صياغته النموذجيّة لم تصبح معروفة وشائعة في الحجاز إلّا في الجيل الذي سبق ظهور مالك، باعتبار أنّ هذا الحديث مُسوّغ لاعتماد أهل العراق على القياس.

---

(320) انظر سابقاً، ص94 وما يليها.

(321) لم تَرِد هذه الجُزئية ضمن حكم أهل العراق الأصلي، وقد حاول أبو حنيفة إدخال هذه الجُزئية إلى العراق معتمداً على صياغة هذه الرّوايات المدنيّة إلّا أنه لم يُفلح في ذلك (انظر لاحقاً، ص383 وما يليها بشأن **الكتاب I**، 104).

وقد ولّد هذا القياس قياساً آخر مفاده أنّ إقامة الحدّ في السرقة لا تتم إلّا إذا اعترف السارق بذنبه مرتين، وذلك بالقياس مع ما تتطلّبه هذه الحالة من توافر شاهدَيْن. ويَرِد هذا الحكم في حديث يسند إلى عليّ (**الكتاب II**، 18 (غ))، ولكن يأخذ به جميع أهل العراق[322].

لقد جُعلت أدنى قيمة للمسروق خمسة دراهم لا يُقام الحدّ على السارق دونها. وقد ضُبطت هذه القيمة في العراق بالقياس الأوّليّ على عدد أصابع اليد الواحدة. ويعود هذا الحكم إلى ابن أبي ليلى (**الكتاب I**، 198)، ويستند حُكم من الأحكام المنسوبة إلى ابن مسعود (**الكتاب II**، 18 (م)) استناداً صريحاً إلى حديث يُروى عن عثمان (يذكر في **أثر السّرخسي**، جIV، ص137). ويصحّ الأمر نفسه على حكم مُناظرٍ لِما ذهب إليه ابن مسعود. وعلى الرَّغم من ذلك، كان الرّأي المُتّفق عليه لدى أهل العراق ينصّ على تحديد القيمة الدنيا لإقامة الحدّ على السّارق بعشرة دراهم تحديداً اعتباطيّاً، وقد وُضعت أحاديث تُنسب إلى ابن مسعود وعليّ وعُمر لتسويغ ذلك (**الكتاب I**، 198). ويجب أن نأخذ هذا الحُكم على أنّه الحكم الأصلي، أما القياس فهو تهذيب للحكم وقد بقي متروكاً.

لقد شكّل تحديد القيمة الدنيا للمسروق نقطة انطلاق لتحديد أدنى قيمة للصّداق (وهو مبلغ من المال ينصّ عقد الزواج على أن يدفعه الزوج للزوجة، ويُمثّل دفع هذا المال رُكناً رئيساً من أركان العقد) (*donatio propter nuptias*)، وذلك باعتماد القياس في شكله الأوّليّ. وقد كان اجتهاد أهل العراق في الأصل يعتمد هنا أيضاً إعمال الرّأي الاعتباطي، وذلك مثل الرّأي الذي ينسبه الشّافعيّ إلى «بعض من يذهب مذهب أبي حنيفة»، ويقولون فيه «إنّا استقبحنا أن يُباح الفَرْج بشيء يسير». (**الكتاب III**، 54). ويُعبّر الموقف المنسوب إلى إبراهيم النّخعيّ والمذكور في مصدر مُتأخّر (**عياض**، [**إكمال المعلم بفوائد مسلم**] مذكور في **كتاب الزرقاني**، الجزء III، ص9) عن هذا الحكم كما كان عليه في تلك المرحلة من النشوء، «وكرهه النّخعيّ [الصّداق] بأقل من أربعين، وقال مرّة عشرة»[323]؛ وقد عدّل هذا الرّأي الاعتباطي لاحقاً

---

(322) **الكتاب I**، 196. وانظر لاحقاً، ص380 وما يليها؛ **الخراج**، ص102 وما يليها.

(323) من المؤكّد أنّ النصف الثاني من هذا القول منحول، إذ إنّه يعكس المرحلة الثانية التي عرفها المذهب العراقيّ.

دون أن يؤول الأمر إلى حكم أفضل، وذلك من خلال قياس أوّليّ ينصّ على أنه لا يجوز مسّ الزوج للزوجة مقابل صداق أقل ممّا تُقطع فيه اليد عند إقامة الحد على السّارق، وحُدّد ذلك بعشرة دراهم (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص237)[324]. وقد ورد هذا الحكم في حديث لعليّ رواه الشعبيّ (**الكتاب III**، 54)[325]، ولم يُحدّد أهل المدينة في الأصل الحدَّ الأدنى للصّداق، ولم يتبنَّ القياس العراقيّ إلّا مالك، ثم أخذ به أتباعه، إذ إنّه حدّد القيمة الدنيا للصّداق انطلاقاً من تحديده للقيمة الدنيا للمسروق التي توجب إقامة الحدّ على السارق، وهي تبلغ ربع دينار أي ثلاثة دراهم (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص9). ويذكر الشّافعيّ في إطار سجاله أن مالكاً خالف الحُكم الذي عمل به أهل المدينة فيما مضى مُتأثّراً بأبي حنيفة. ولم يكن أهل العراق حينئذٍ ليرضوا بهذا القياس الأوّليّ، فاعتمدوا على الأحاديث التي ظهرت في تلك الأثناء لدعم مذهبهم (**الكتاب III**، 54).

لقد امتدّ تحريم إعادة بيع الطعام قبل قبضه لدى أهل العراق إلى كُلّ أنواع السِّلَع (ولم يستثنِ أبو حنيفة إلّا ما لا يُنقل من الأشياء) وذلك على خلاف أهل المدينة (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص129)، وقد نُسب هذا القياس إلى ابن عباس (الذي يستعمل لفظة أحسب) في حديث يعتمده الشّيبانيّ حُجّة (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص331)[326]، ولم يُجِز أهل العراق أيضاً بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وذلك لما في هذا العقد من شُبهة نهى عنها الإسلام عُموماً (**الكتاب IX**، 5).

لقد جرت السُّنَّة في تقسيم الغنائم على أن يُضرب للفارس بسهمين لفرسه، وبسهم له (المصدر نفسه، الفقرة 3) وقد أقرّ الأوزاعيّ أن السُّنَّة قد مضت بذلك، كما أنه وجد في بعض الأحاديث غير المشهورة المتعلّقة بمغازي النّبيّ ما قد يزعم أنه منطلق للمضيّ بهذا العمل. وقد رأى أهل العراق القُدامى أنه من غير المنطقي أن يكون سهم البهيمة أكبر من سهم الرجل المسلم، وضربوا للفارس بسهمين سهم

---

(324) حدّد ابن شبرمة، القاضي العراقيّ الأصل، القيمة الدنيا للمسروق بخمسة دراهم لإقامة حدّ القطع، وضُبط مع ذلك القيمة الدنيا للصداق بالمبلغ نفسه. (**عِياض**، مذكور سابقاً).

(325) بشأن الإسناد، انظر هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص238، الإحالة 17.

(326) يدخل الشّافعيّ (**الاختلاف**، ص328) كلمة «الرّأي» إلى النصّ، وبشأن تاريخ هذا الحديث، انظر لاحقاً، ص184.

له وسهم لفرسه؛ وقد كان أبو حنيفة يقول بهذا القول نفسه، كما أنّه كان يعرف حديثاً يُروى عن عُمر يذهب إلى هذا القول نفسه، (هامش، طبعة القاهرة، المذكور سابقاً)، إلّا أنّ أبا يوسف عاد إلى الحكم الشاميّ (والمدنيّ). وتعود أسباب ذلك في الظاهر إلى الأحاديث الشاميّة والمدنيّة التي يرويها أبو يوسف بالتفصيل في **الخراج**، ص11 وما يليها، إلّا أنّ الشّيبانيّ (**السّير**، الجزء II، ص176) يستند فضلاً عن الأحاديث، إلى الحُجَّة القائلة إنّ الحُكم المعمول به لدى أهل العراق فيما مضى كان يُسوّي البهيمة بالمسلم، وبذلك فقد أدّى تهذيب الاجتهاد في هذه الحالة إلى دَحْض القياس الأوّليّ.

يُسمّي الشّافعيّ في **الكتاب I**، 137، أهل العراق بأهل القياس، كما أنه يُقدّم القياس في بعض النصوص الأخرى بوصفه أحد أُسسهم الجوهرية؛ ففي المصدر السابق نفسه، 89 مثلاً، يذكر قائلاً: «إنّهم لا يقبلون من أحد ترك القياس». ويذكر في **الكتاب IV**، ص258، قائلاً: «إنّك لما وجدتهم [التابعين] يقولون في الأشياء ولا تجد فيها كتاباً ولا سُنَّة استدللتُ على أنهم قالوا بها من جهة القياس، فقلتُ القياس العلم الثابت الذي أجمع عليه أهل العلم أنّه حق». وإذ يذهب الخصم إلى القول بهذا، يذكر الشّافعيّ أنّ التابعين يُمكن أن يكونوا قالوا بالرّأي دون القياس، فيرضى الخصم بهذا القول إلّا أنّه يُشير إلى أنّ هذا وإنْ أمكن عليهم فإنّه لا يظنّ أنّهم قالوا إلّا من جهة القياس، فيردّ الشّافعيّ قائلاً: «لأنّك وجدت... أنّهم ذهبوا إلى أنّ القياس لازم لهم أو إنّما هذا شيء ظننته لأنّه الذي يجب عليهم...»(327). إنّ هذه الحُجج صحيحة من ناحية المضمون، إلّا أنّ الشّافعيّ يصوغها بطريقة مباشرة لغايات سِجالية(328). وقد كان الشّافعيّ أول من ميّز من حيث المبدأ بين الرّأي عُموماً والقياس الصارم، وقد فرض على خصومه هذا التمييز بالاعتماد على الوسيلة المُفضّلة لديه في الجدل.

ليس القياس لدى أهل العراق سوى صنف مُحدّد بوضوح مُتفاوت من

(327) انظر أيضاً: **الكتاب I**، 51؛ **الكتاب VIII**، 13 (مذكور سابقاً، ص41)؛ **الرّسالة**، ص81 (مذكور سابقاً، ص64)، وفي غيرها من المواضع.

(328) تحمل هذه الفقرة من **الكتاب IV**، ص258، كذلك آثاراً أخرى من أسلوب الشّافعيّ وطابعه، انظر سابقاً، ص109 وما يليها.

أصناف الرّأي، وقلّما يُستعْمَلُ مصطلح القياس؛ ففي **الاختلاف** (ص116 وما يليها) يُقرّ الخصم العراقيّ بأنّ قولاً من أقواله لا يقوم على خبر أو سُنَّة ولا على قياس، لكنّه يزعم أنّه «معقول»؛ ويبحث أهل العراق في **الكتاب III**، 11، عن الجامع بين الحالة الأصلية والحالة المُشابهة لها لتسويغ استعمال القياس، غير أنّهم لا يستعملون مُصطلح «العلّة»، وهو مُصطلح سيظهر في وقت لاحق للدلالة على القاسم المُشترك بين الحالتين.

ويعتمد أهل العراق في أحكامهم على القياس والاجتهاد(329) بدلاً من الأحاديث، كما أنّهم يستعملون القياس وسيلة لنقد الأحاديث(330)؛ إذ يذكر الخصم العراقيّ في **الاختلاف** ص117 وما يليها، أن لا قياس يُخالف خبراً لازماً، إلّا أنّ لفظة «لازم» تحمل دلالة كبيرة في هذا السياق(331). وفي الواقع تظهر الطريقة التي يُطبَّق بها هذا الحكم في **الرّسالة**، ص75، حيث يأخذ الخصم العراقيّ بموقف ابن مسعود الذي يعكس مذهب أهل العراق، وذلك مقابل العمل بالقياس المُستنبط من الأحاديث النبويّة.

**القياس عند الآحاد من فقهاء أهل العراق:**

ابن أبي ليلى، **الكتاب I**، 171 (أ): يستعمل ابن أبي ليلى القياس، ويُعبّر عنه بالقول: «هذا بمنزلة. . .»، دون استعمال مُصطلح القياس.

الفقرة 216: يقدّم ابن أبي ليلى رأياً قائماً عُموماً على إعمال العقل باعتماد القياس، إلّا أنّه لا يستعمل هذا المُصطلح.

يُقدّم أبو حنيفة، المصدر نفسه، 107، حُكماً منهجيّاً ثابتاً ومُتماسكاً يُسمّيه الشّافعيّ القياس.

(329) نجد مثالاً على استعمال الاجتهاد في مستوى أكثر تطوّراً من القياس البسيط، في **الكتاب III**، 17.

(330) انظر سابقاً، ص44. لقد ألغي الكثير من هذه الحالات من خلال ما عرفته الأحاديث لاحقاً من نموّ جاء ليُؤكّد مذهب أهل العراق.

(331) للوقوف على معناها، انظر لاحقاً، ص173، الإحالة 437.

الفقرة 200: يُقرّ أبو حنيفة بالمعنى الضمنيّ لحديثٍ ما، في حين يُطلق الشّافعيّ على هذه المعاني نفسها التي ينتهي إليها تسمية القياس.

نجد في الفقرة 219: استنتاجاً يقوم على الانطلاق من الكُلّ إلى الجُزء *(a maiore ad minus)*.

نجد في الفقرة 229: حُكماً قائماً على القياس بالاعتماد على القرآن.

في **الكتاب IX**، 15، يُسمّي الشّافعيّ اجتهاد أبي حنيفة قياساً، إلّا أنّ هذا المُصطلح لا يَرِد على لسان أبي حنيفة في أيٍّ من الحالات المعنيّة بالأمر.

في **الكتاب I**، 27، يستخرج أبو يوسف حُكماً مبنيّاً على القياس، إلّا أنّه يُسمّيه بـ «المِثْلِ».

في الفقرة 71: يتوصّل أبو يوسف إلى حُكم بالاعتماد على قول ابن أبي ليلى، ويُطلق على ذلك «قياس قوله».

في **الكتاب IX**، 2: يذكر أبو يوسف حُجّتين تقومان على الانطلاق من الكُلّ إلى الجُزء *(a maiore ad minus)*؛ والشّافعيّ هو الوحيد الذي يَعُدّ ذلك قياساً.

في الفقرة 38: يُقدّم أبو يوسف رأياً قائماً على القياس دون استعمال هذا المصطلح.

الشّيبانيّ، **الكتاب VIII**، 1: يُسمّي الشّافعيّ اجتهاد الشّيبانيّ في معناه الأشمل قياساً.

في الفقرة 6: يستعمل الشّيبانيّ القياس ويُسمّيه القياس على السُّنَّة، كما يُسمّيه بـ «المعقول»؛ إلّا أنّ الشّافعيّ يدّعي أنّ الشّيبانيّ قد أفسد القياس وقَلَبه رأساً على عقب.

في الفقرة 7: يتمكّن الشّيبانيّ من دعم قول عراقي بتوظيف القياس انطلاقاً من حديث مدني. (**المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص40).

في الفقرة 21 وفي غيرها من المواضع في **الكتاب VIII**: استنتاجات تنطلق من الكُلّ إلى الجُزء *(a maiore ad minus)*.

في **السّير**، الجزء IV، ص376: قياس ضعيف يُخالف حُكماً ثابتاً ومُتماسكاً لأبي حنيفة وأبي يوسف (**الكتاب IV**، 24).

الاستحسان عند أهل العراق:

لقد مضى أهل العراق استناداً إلى ما يذكر الشّافعيّ (**الكتاب III**، 66) على القول: «القياس أنّ... ولكننا استحسنّا». ويذكر الطبري (101) أنّ عملاً معيّناً يُعَدُّ عند أبي حنيفة وأصحابه «صحيحاً بالاستحسان علىٰ الرغم من مُخالفته للقياس»؛ إذ يقوم هذا الحُكم على أسباب عملية صِرْفة، والمُصطلحات المُعتمدة في هذا السياق من اختيار الطبري، وهي لا تَرِد في النص المُناظِر المذكور في **الكتاب IX**، 15.

بعض حالات الاستحسان القديمة عُبّر عنها في الأحاديث، وهي أُبطلت بالأحاديث؛ فالقياس الدقيق مثلاً يُسوِّغ القصاص أو المُعاملة بالمثل (*lex talionis*)، وهذا هو قول أهل العراق نفسه في الضرر؛ أما ما يخصّ القتل، فإنّ أهل العراق يُجيزون قتل اثنين بواحد. ويُذكر في **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص292، الهامش 3، أنّ الأخذ بهذا الحُكم إنّما وقع مراعاة لحديث [مدنيّ] يُنسب إلى عُمر يؤكّد بوضوح مسألة المصلحة العامة (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص48؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص291). وبعبارة أخرى، خالف أهل العراق القدامى القياس لِما فيه من خير للعامّة. وقد تجسّد هذا الحُكم في المدينة من خلال حديث يُروى عن عُمر، إلّا أنّ الشّافعيّ يتّخذ من هذا الحديث نقطة انطلاق يُقيم بناءً عليها قياساً آخر مفاده أنّ المعاملة بالمِثْل (*lex talionis*) في الضرر تُجوّز قتل اثنين بواحد، ما دام أنّه يُجوّز قطع اليدين بيد واحدة، واليد أقل من النفس، ثم يلوم أهل العراق على تردّدهم وعدم ثباتهم، (**الكتاب II**، 18 (د)). ويُعَدُّ هذا القول بصريح العبارة مُخالفاً للقاعدة التي يعتمد عليها الشّافعيّ والقائلة إنّ القياس لا يُمكن أن يقوم على استثناء. أمّا الحديث، فيُعدّ عند الشّافعيّ أساساً لأحكامه[332].

يَرِد ترخيص فعليّ بألّا يُعجّز «المكاتب»، وهو العبد الذي يعتق رقبته إذا أدّى قيمته، في حديث يُروى عن عليّ (**الكتاب II**، 17 (ت))، ويأخذ ابن أبي ليلى بهذا الحديث (**الكتاب I**، 139)، ويُسمّي السّرخسي (الجزء VII، ص207)

(332) إنّ خاصيّة الاستحسان هذه، وهي التي تقوم على معنى المصلحة العامّة، عُرفت لاحقاً لدى المالكيّة بالاستصلاح. انظر: غولدزيهر (Goldziher) في *Vienna Oriental Journal*، جI، ص229.

هذا الترخيص بالاستحسان، أمّا أبو حنيفة فيقف موقفاً ثابتاً ومُتماسكاً منهجيّاً، غير أنّه يُجيز بهذا الترخيص على نحو ضعيف (في آخر المصدر المذكور سابقاً، الفقرة 140). وقد تابعَ أبو يوسف أبا حنيفة في البداية، إلّا أنّه أقرّ بما يُعجّز المكاتب لاحقاً مُفضّلاً ترك المسألة لرأي القاضي، إلّا أنّ إقرار أبي يوسف لم يكن بسعة إقرار ابن أبي ليلى نفسه ولا بطابعه الرسمي المُباشر نفسه. أمّا الشّافعيّ الذي يرفض الاستحسان من حيث المبدأ، فإنّه أضحى يقف موقفاً ثابتاً ومُتماسكاً.

انتهى غولدزيهر بالاعتماد على ما توافر لديه من مصادر إلى القول إنّ أبا حنيفة هو من أسّس بنفسه أصل الاستحسان[333]، إلّا أنّنا نجد الآن أنّ هذا المبدأ كان موجوداً من قبلُ بوصفه جُزءاً من الاجتهاد الفعليّ لدى أهل العراق قبل زمن أبي حنيفة، على الرَّغم من أنّ استعماله الاصطلاحي ظهر أوّل مرّة على ما نعلم عند أبي يوسف، وهو الأمر الذي يتأكّد من خلال الأمثلة الآتية:

في **الكتاب I**، الفقرات 92، 93، 94: يُظهر ابن أبي ليلى تقديره للعمل بالاستحسان، ويأتي بحكم سديد فيه الكثير من التروّي وإعمال العقل، وهو ما سيُسمّى لاحقاً بـ «الاستحسان». (انظر لاحقاً، ص349).

في الفقرة 153: يأتي ابن أبي ليلى باستثناء شاذّ يقوم على ما يقتضيه شيء غالب (*vis maior*) وذلك لضمان العدل بين الناس.

أبو حنيفة، المصدر نفسه، الفقرة 131: يُبيّن السّرخسي (الجزء XXVIII، 34) بوضوح اعتماد أبي حنيفة على الاستحسان في اجتهاده.

في الفقرة 178: عارض أبو حنيفة إشعار الأضاحي، (وضع علامات على أبدان الأضاحي)؛ وقد دأب الناس عليها قديماً، لِما يُسبّبه من أذى مُثْلة، إلّا أنّ ابن أبي ليلى وأبا يوسف كانا يقولان بالإشعار، وكانت الحُجَّة على ذلك ما ورد في بعض الأحاديث. ويُسمّي الطّحاوي (مذكور في السّرخسي، الجزء IV، ص138) قول أبي حنيفة بالرّأي، إلّا أنّ الأسباب التي يُسوّغ بها قول أبي حنيفة تبيّن أنّه استحسان.

(333) المرجع السابق، ص228.

في **الكتاب IX**، 2: يقوم الحُكم عند أبي حنيفة على الحصافة والتروّي.

في الفقرة 15: لا يستعمل أبو حنيفة هنا ولا في أيّ موطن آخر مُصطلح «الاستحسان».

في **الكتاب I**، 2، يُجيز أبو يوسف أمراً ما إذا كان هناك شيء غالب (*vis maior*)، ويُسمّي السّرخسي (الجُزء XV، ص103) هذا بالاستحسان.

لقد جمع غولدزيهر[334] من كتاب **الخراج** ومن **الجامع الصغير** للشّيباني بعض الأمثلة التي يستعمل أبو يوسف فيها مُصطلح الاستحسان في حين يجعله الشّيباني مقابلاً للقياس.

يسوق الشّيباني في **مُوطّئه**، ص197، 226، رأياً اعتباطيّاً ويختار تبعاً لذلك أحاديث مُعيّنة، ثم يُطلق على ذلك اسم الرّأي.

**جـ ـ أهل المدينة:**

يتّهم الشّافعيّ أهل المدينة باستعمال الرّأي بطريقة اعتباطيّة[335]. وهو يتخذ هذا الموقف على سبيل السّجال ودون الاستناد إلى تفسير حقيقي في حالات تكون فيها لأهل المدينة مُسوّغات أخرى تدعم أقوالهم التي تُعَدّ عندهم صحيحة. إلّا أنّ كُلّ ما لا ينبني على حديث نبويّ يُعدُّ في نهاية الأمر رأياً عند الشّافعيّ، بل إنّه يذهب إلى حدّ تسمية مواقف صحابة النّبيّ بالآراء. فالرّأي هو في واقع الحال أساس لجزء كبير من أقوال أهل المدينة، وينعت الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص197، خصومه من أهل المدينة بأنّهم «بعض أهل العلم بالحديث والرّأي».

ويُعطي أهل المدينة من خلال الحُجَّة التي ينسبها إليهم الشافعيّ في **الكتاب III**، 41، حُجّيّة أعلى للسُّنَّة من تلك التي يحظى بها الرّأي. ويصبح ذلك أكثر وضوحاً عندما نأخذ السُّنَّة بمفهومها القديم بما هي سُنَّة حيّة للمذهب[336] حلّت محلّ مواقف

(334) انظر: المرجع نفسه؛ وأيضاً: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «فِقه». *E.I.* s.v, Fikh.

(335) **الكتاب III**، في مواطن كثيرة، انظر مثلاً: بشأن نقد عام لاجتهاد أهل المدينة، الفقرتين 44، 124.

(336) انظر سابقاً، ص79 وما يليها.

الآحاد، غير أنّ مواقف المذهب تعتمد في حدّ ذاتها على مواقف الخاصّة من أهل العلم، إذ نجد إحالة على ما يقوله أهل العلم (أهل العلم يرون) بوصفه الحُجَّة القطعيّة[337]؛ والموقف المذكور في هذه الحالة المخصوصة هو قياس في صورته الأوّليّة البدائيّة يقترن بمُوجبه حَملُ المرأة بالمرض. وقد كان هذا الرّأي بمفهومه القديم مجهولاً إلى حدّ كبير في الأصل، لأنّ إجماع أهل المدينة الذي شكّل الرّأي جزءاً منه كان هو أيضاً مجهولاً[338]. إنّ الرّأي بهذا المعنى كثيراً ما كان يُنسب إلى الآحاد من أهل العلم القدامى؛ ولذلك نَلحظُ أنّ الشّافعيّ يختار في الحالة المخصوصة نفسها أن يُركّز على القاسم بن محمد بوصفه صاحب الموقف المذكور. ولا يُمكن أن تُعدّ هذه النسبة صحيحة في عُمومها دون برهان يُؤكّدها، على نحو ما سيتضح من خلال تحليل المثالين النّموذجيين الآتيينِ:

في **المُدَوَّنة**، الجزء III، ص34، روى ابن وهب عن ابن لهيعة عن خالد بن أبي عمران أنّ القاسم بن محمد وسالماً كانا يريان ألّا يُسهَم لصبيّ في الغنيمة ولا لمولود وُلد في أرض الحرب. ولم تكن هذه الرواية تعبيراً صريحاً عن موقف ما، بل كانت ببساطة قول أهل المدينة الذي صيغ بطريقة سِجالية ضِدّ قول الأوزاعيّ (**الكتاب IX**، 10). فمن المُرجّح فعلاً أن يتّخذ القاسم وسالم هذا الموقف، غير أنّ هذا يُمكن أن يُقال أيضاً عن مُعاصريهم من أهل المدينة.

**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص40 و**الكتاب III**، 77: «أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد أنّه سمع سعيد بن المسيَّب يقول قضى عُمر بن الخطاب في الأضراس ببعير بعير[339]. وقضى معاوية بن أبي سفيان في الأضراس بخمسة أبعرة خمسة أبعرة[340]. قال سعيد بن المسيَّب... فلو كنت أنا لجعلت في الأضراس بعيرين بعيرين فتلك الدّية سواء، ثم قال إنّ لكُلّ مجتهد أجره. فهذا الموقف التأليفي

(337) **المُوَطّأ**، جII، ص115، **الكتاب III**، 128.

(338) انظر سابقاً، ص106 وما يليها.

(339) وكان هذا موقف «بعضٍ آخر من أهل المدينة»، في **الكتاب VIII**، 10.

(340) هذا هو موقف «بعض أهل المدينة» ومنهم مالك. المصدر نفسه، ويتّفقون في ذلك مع أهل العراق، **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص290.

المتروك يؤكّد وجود القولين الآخرين، غير أنّه من الصعب أن يعود إلى ابن المسيَّب، فالملاحظة التي تخصّ أجر المجتهد تُعبّر عن معارضة قول المذهب. وعلى الرّغم من أنّها سبقت حديث النّبيّ في هذه المسألة، فإنّه من الصعب أن تكون قد سبقت هذا الحديث بوقت طويل، إذ يُمكننا أن نردّه إلى القرن الذي سبق مالكاً(341)، كما يُمكن الاطمئنان إلى القول إنّ الحكم القديم المتداول الذي نصّ على خمسة أبعرة يعود إلى العصر الأمويّ، وما ذكر معاوية بوصفه صاحب القول إلّا تأكيد على ما ذهبنا إليه. ويجوز أن يكون هذا الحكم إجراء إداريّاً متّبعاً(342) في ذلك الوقت، بيد أنّ ذلك ليس صحيحاً بالضرورة، وقد حظي هذا الحكم بحُجّيّة أعلى من خلال حديث يستشير فيه مروان بن الحكم (وهو اسم يُعدّ علامة ظاهرة أخرى في الأحاديث المرتبطة بالأحكام الأمويّة) ابن عباس بشأن هذه المسألة، فقال ابن عباس: «فيه خمس من الإبل... لو لم تعتبر ذلك إلّا بالأصابع، عقلها سواء»، وقد قاس الأضراس على الأصابع(343). كما حظي هذا الحكم بحُجّيّة أعلى حتى في تلك الأحاديث النبويّة المرتبطة بالمسألة نفسها والتي رويت لاحقاً عن ابن عباس، أو من خلال إسناد جديد يضمّ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه(344). كما أُسقِطَ أيضاً الحكم القديم المتداول على الآحاد من عُلماء العراق الأوائل مثل الشعبيّ وإبراهيم النخعيّ وإبراهيم عن شريح(345).

إنّ نسبة الآراء إلى شيوخ المدينة الذين عاشوا في القرن الأول للهجرة ليست صحيحة عُموماً، بيد أنّها تُظهرُ أهميّة الرّأي في مذهب أهل المدينة(346).

---

(341) انظر سابقاً ص120 وما يليها. ويذكر «الرّأي» وأجره معاً في خبر يتعلّق بعُمر بن عبد العزيز وفقهاء المدينة: الطّبري، **تاريخه**، جII ص1183 (سنة 87). وقد ورد هذا الخبر بعد زمن عُمر بن عبد العزيز وهو ما يدلّ على أنّه وقع بعد زمن ابن المسيَّب.

(342) انظر لاحقاً، ص268.

(343) **المُوَطَّأ**، جIV، ص40. **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص290. **الكتاب VIII**، 10. وبشأن حديث آخر يدلي فيه ابن عباس برأيه، انظر سابقاً، ص137، الإحالة رقم 326.

(344) يُحيل هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص290، على بعض كتب الحديث وغيرها.

(345) **آثار الشّيبانيّ**، ص83، 95؛ **الكتاب VIII**، 10.

(346) يُذكر أنّ مجاهداً وهو شيخ من شيوخ مكة القدامى المعروفين بإعمال العقل في تفسير القرآن، كان قد أولى الرّأي منزلة مرموقة في الفِقه أيضاً. غولدزيهر (Goldziher)، *Richtungen*، ص110.

أمّا ما يخصّ القرن الذي سبق مالكاً، فإنّه يستبعد على ما يبدو أن يكون ربيعة بن أبي عبد الرحمن، الذي لُقّب لاحقاً بربيعة الرّأي، قد أبدى ميلاً أقوى إلى الرّأي من معاصريه، فقد كان يصعب عليه بالفعل القيام بذلك بالنظر إلى دور الرّأي حتى في مذهب مالك؛ أما ما يتعلق بالتسمية التي عُرف بها ربيعة، فإنّها كانت على ما يبدو جزءاً من الصورة الزّائفة التي طبعت مذهب أهل المدينة[347] بعد زمن الشّافعيّ.

وتَرِد على لسان الزّهريّ الذي ينتمي إلى نفس الجيل، أقوال تساند الرّأي وأخرى تقلّل من شأنه، فهو يقول حسب رواية الأَوزاعي: «نعم وزير العلم الرّأي الحسن»[348]. «ويُزعم أنّه يقول كذلك»: إنّ العالم أفضل من المجتهد بمائة درجة»[349]. ويُمكن على الفور تفنيد القول الثاني بوصفه قولاً موضوعاً بالنظر إلى أهميّة الرّأي في مذهب أهل المدينة؛ أمّا القول الأول فمن المحتمل أن يكون كذلك قولاً موضوعاً، إذ إنّ صيغته تنمّ على وعي تام باستعمال الرّأي استعمالاً يتجاوز استعماله البسيط والطبيعي عند مالك وابن القاسم.

وكان الماجشون الذي عاصر مالكاً وكان أكبر منه سنّاً قد أطلق تسمية الرّأي على القول الفصل الذي توصّل إليه أهل المدينة في مسألة معيّنة بالاعتماد على إعمال العقل[350].

الرّأي عند مالك:

يشتهر مالك باستعمال الرّأي[351]، ويُوجّه إليه الشّافعيّ اللّوم في نصّ سجاليّ نظراً إلى أنّه جعل من الرّأي معياره النهائي (**الكتاب III**، 65). ويصف مالك صحابة النّبيّ بأنهم أصحاب رأي يُقتدى به. (انظر مثلاً: **المُوَطّأ**، الجزء II،

---

(347) انظر سابقاً، ص20، الإحالات 16، 41، 97 وما يليها. وبشأن ربيعة انظر لاحقاً، ص317 وما يليها.

(348) الدّارمي، «باب في اجتناب الأهواء»، نعم وزير العلم الرّأي الحسن».

(349) المصدر نفسه، «باب في فضل العلم والعالم».

(350) انظر لاحقاً، ص285.

(351) غولدزيهر (Goldziher)، *Muh. St*، جII، ص217.

ص69). كما يُعمل رأيه في مسائل لم تَرِد فيها أحاديث (انظر مثلاً: المصدر نفسه، الجزء II، ص307). ويُعبّر عنه في إثبات آثار مروية عن الصّحابة أو التابعين من أهل العلم (انظر مثلاً: المصدر نفسه، الجزء III، ص260). ويستعمل الرّأي أيضاً لتفسير الأحاديث تفسيراً دقيقاً حصريّاً (انظر مثلاً: المصدر نفسه، الجزء III، ص129)، كما يفرضه على الأحاديث عندما يرتبط الأمر بالعمل (انظر مثلاً: **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص65). وقد يكون رأي مالك قياساً دقيقاً (انظر مثلاً: **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص268) أو حكماً اعتباطيّاً غير ثابت يُمكن أن يُسمّى بالاستحسان[352]، ويتمثّل في بعض الأحيان في إعمال للعقل بالمعنى الأشمل (انظر مثلاً: الطبري، ص61). ويستعمل مالك لفظة «أرأيت» لتقديم حُجج منهجيّة تقوم على إعمال العقل (انظر **المُوَطَّأ**: الجزء III، ص183).

### الرّأي عند ابن القاسم:

يُعبّر ابن القاسم عن الرّأي في **المُدَوَّنة** وفي مواطن أخرى لإثبات أحكام مالك (انظر مثلاً: الجزء III، ص33)، أو لمعارضتها (انظر مثلاً: الجزء I، ص42)، أو لمناقشة مسائل لم يقضِ مالك فيها (انظر مثلاً: الجزء II، ص229)، وهو يُقدّم رأيه واستحسانه في إحدى هذه المسائل (انظر: الجزء XVI، ص203)، إلّا أنّ القياس والنظر يفقدان جدواهما متى توافرت أحاديث وسُنَن نبويّة ثابتة (الجزء IV، ص151)، وهذا هو ردّ ابن القاسم على اجتهاد سُحْنُون، ويظهر من خلاله تأثير الشّافعيّ فيه.

### الاجتهاد عند أهل المدينة:

لا يستعمل أهل المدينة القدامى الاجتهاد بالمفهوم العام لإعمال العقل، وإنّما يستعملونه بمفهوم آخر هو إلى حدّ ما أكثر اختصاصاً، ويتمثّل في التقدير وإعمال الرّأي الدقيق للخاصّة من أهل العلم، وتتوافر قرائن واضحة تدلّ على أنّ هذا المفهوم الضيق للاجتهاد بما هو مصطلح تقنيّ أقدم من المفهوم الأوسع له.

(352) انظر لاحقاً، ص150 وما يليها.

كثيراً ما يعني الاجتهاد في أقوال مالك اجتهاد الخاصّة[353]، ويَعْرِفُ مالك زيادةً على ذلك اجتهاد الخليفة أو السّلطان، ويقصد به دعمهما لاجتهاد الخاصّة كما يَرِد ذلك في **المُوَطّأ**، الجزء IV، ص39[354]، أو حكمهما العادل المبني على إعمال الرّأي، ويَرِد ذلك مثلاً في المصدر السابق، الجزء II، ص305، = الطبري، ص87؛ **المُدَوَّنة**، الجزء III، ص29-30[355]. ويأمر مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص194، الحاكم المدعو لتحديد الدية الخاصة بمخالفة شعيرة ما بعدم اتّباع ما نُقل من أحكام الصّحابة في حالات مماثلة، بل بالاعتماد على اجتهاده الخاصّ.

يستعمل الربيع في **الكتاب III**، 61، عبارة «الاجتهاد من الإمام» بالمعنى نفسه الذي ذكرناه ويقول في الفقرة 77: «ليس [هنالك] حكم معروف [هنا]، وإنّما فيها حكومة باجتهاد»[356].

ويستعمل ابن القاسم في **المُدَوَّنة**، الجزء IV، ص29، عبارة «اجتهاد أهل العلم».

### القياس عند أهل المدينة:

يُنوّه الشّافعيّ في كثير من نصوص **الكتاب III**، باستعمال أهل المدينة القياس، غير أنّه ينتقدهم لاستعمالهم القياس بطريقة غير مناسبة[357]. ويرى أهل

---

(353) **المُوَطّأ**، جIV، ص34، (مكرّر)، ص37، 38، 39 (مكرّر)؛ **المُدَوَّنة**، جXVI، ص121، وفي غيرها من المواضع.

(354) غير أنّ عبارة «اجتهاد السّلطان» يبدو أنّ الرّاوي يحيى قد زادها لأنّها لا تذكر في نصّ مالك كما يرويها الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 9. انظر أيضاً، **المُدَوَّنة**، جXVI، ص121.

(355) انظر كذلك، سابقاً، ص64.

(356) يُسمّي أهل العراق (**الكتاب VIII**، 21 وفي غيرها من المواضع) «حكومة عدل» ما يطلق عليه أهل المدينة بالضبط اسم «اجتهاد».

(357) انظر على سبيل المثال، الفقرات31، 34 (حيث يطلق الشّافعيّ على اجتهادهم صفة القياس والرّأي الاعتباطيين) 143. انظر أيضاً، **الرّسالة** ص27، وفي غيرها من المواضع.

المدينة استناداً إلى ما ذكره الشّافعيّ أنّه لا يجوز أن يخالف المرء النصوص إلّا إذا تعلّق الأمر بالمعقول والقياس. (الفقرة 145 (أ)). غير أنّنا لا نجد أهل المدينة يستعملون مصطلح القياس بأنفسهم إلّا في الفقرة 36 حيث يذكر الربيع أنّ مالكاً لا يستنبط من الحديث المذكور معاني زائدة باستعمال القياس على نحو ما يفعل الشّافعيّ، على الرَّغم من أنّ مالكاً يجعل أحد الأنواع المذكورة في ذلك الحديث يمتد إلى غيره، وذلك بإدراج بعضها ضمن ذلك النوع. ويذهب بعض أتباع مالك إلى القول إنّ الإشارة الدقيقة لخمسة أنواع في ذلك الحديث تعني ضمنيّاً أنّ كل الأنواع الأخرى غير معنيّة بالحكم المذكور. وكان أهل المدينة في الوقت نفسه يبحثون عن الدافع الذي يكمن وراء الإشارة إلى هذه الأنواع في الحديث دون استعمال مصطلح «العلّة» الذي ظهر لاحقاً، إلّا أنّهم يلجؤون مرّةً أخرى إلى القول إنّ هذا الحديث لا يمثّل حالة ينبغي للمرء أن يبحث فيها عن معانٍ ضمنيّة، بل أنْ يقبل الحديث كما هو، وذلك بالقول: «لا بل الحديث جملة لا لمعنى». ويُظهر هذا أنّ النظر بالقياس كما اعتمده أهل المدينة مازال يمثّل عُموماً جزءاً غير ثابت من الرّأي لديهم، وأنّ مصطلح القياس قد فرضه الشّافعيّ على الربيع دون أدنى شك.

يُطبّق مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص268، القياس على فرع من فروع العلم مُقدّماً إيّاه قائلاً: «أرى». ويعتمد في «أيّ عدد من الأقيسة» حسب **الكتاب III**، 97، على حديث ابن عباس، غير أنّ هذا الكلام يَرِد على لسان الشّافعيّ. ويَرِد في **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص94، استعمال لفظة «شبّه» عند وصف استعمال مالك للقياس في نظره في بعض المسائل.

يُنسب العمل القائم على القياس أيضاً إلى السلف من شيوخ أهل المدينة مثل سالم (**المُوَطّأ**، الجزء I، ص260) وابن المسيَّب (المصدر نفسه، الجزء II، ص307)، دون استعمال المصطلح في حدّ ذاته. ففي المثال الأول، يوجد قياس قائم على استثناء عن قاعدة عامة، وهو ما يمثّل شكلاً من أشكال القياس غير الثابتة؛ وإذ يجب النظر إلى توظيف شيوخ المدينة القدامى للقياس بالحيطة نفسها التي اعتمدناها في الحالات السابقة (ص143 وما يليها)، فإنّه من المؤكّد أنّ القصّة الآتية التي يرويها مالك (المصدر السابق نفسه، الجزء IV، ص39)، ليست إلّا خبراً موضوعاً: سأل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ابن المسيَّب عن دية

قطع أصابع المرأة، فقال ابن المسيَّب: عشرة أبعرة في الإصبع الواحد، وعشرون في الإصبعين، وثلاثون في الثلاثة أصابع، وعشرون في الأربعة. ولما عبّر ربيعة عن دهشته، سأله ابن المسيَّب إن كان من أهل العراق، وطمأنه أنّ ذلك هو ما مضت به السُّنَّة[358]. إلّا أنّ حكم أهل المدينة الذي يأخذ به مالك كان ينصّ في الحقيقة على أن تكون دية قطع أصابع المرأة عشرة أبعرة في كلّ إصبع، وذلك حسب القياس.

ويُنسب توظيف القياس إلى الصّحابة أنفسهم مثل ابن عبّاس في حديث مدنيّ يقول إنّه حدّد قيمة الدية نفسها لكلّ سن من الأسنان مهما كان موضعها في الفم، قياساً على أنّ دية قطع كلّ إصبع من أصابع اليد هي الدية نفسها مهما كان موضع الإصبع. (المصدر نفسه، الجزء IV، ص40). وهذا هو أيضاً الحكم الذي يعمل به أهل المدينة وأهل العراق. أما ما يتعلّق بدية الشفتين، فإنّ أهل العراق يذهبون بالقياس المذكور في حديث ابن عباس إلى أبعد من ذلك، إذ يقولون إنّ الشفة إنْ قُطعت كان فيها نصف الدية، أما أسلاف أهل المدينة فإنّهم يقولون فيهما الدية كاملة، فإن قُطعت السفلى ففيها ثلثا الدية، إلّا أنّ مالكاً وأتباعه يقولون بقول أهل العراق في هذا المجال. ولعلّ ذلك يعود إلى تأثّرهم بهم. (**المُوَطّأ**، الجزء IV، الصفحة 40؛ **الكتاب VIII**، 7)[359].

الاستحسان عند أهل المدينة:

يقول أهل المدينة بالاستحسان في بعض المسائل (**الكتاب III**، 24)، ويستعمل الشّافعيّ هذا المصطلح مرادفاً للرّأي، وكثيراً ما يستعمله ابن القاسم في **المُدَوَّنة**[360] وينسبه إلى مالك أيضاً[361] إلّا أنّه لا يوجد في أغلب النصوص ما

---

(358) يأتي هذا القول نتيجة ما ذهب إليه أهل المدينة من أنّ دية ما يلحق المرأة من ضرر إنّما هو نصف دية الرّجل إذا بلغت الثلث أو أكثر. وتساوي دية الرّجل نفسها إذا كانت أقلّ من الثلث. انظر لاحقاً، ص279 وما يليها.

(359) بشأن حديث آخر: يؤكّد استعمال ابن عباس القياس، انظر سابقاً، ص137.

(360) للاطّلاع على إحالات على ذلك، انظر، سانتلّانا (Santillana) *Istituzioni*، جI، ص57، الإحالة 170 (في طبعة أخرى، ص73، الإحالة 170).

(361) لا يكون للاستحسان أحياناً معنى اصطلاحي دقيق. انظر على سبيل المثال: =

يشير إلى أنّ مالكاً نفسه قد استعمل مصطلح «الاستحسان» أو أنّ ابن القاسم هو من أتى به؛ ويسوق ابن القاسم في نص واحد في الأقل (الجزء XIV، 109) موقفاً من عنده (باستعمال فعل «رأيت») يذهب فيه إلى أنّ مالكاً استعمل الاستحسان. ولا يَرِد هذا المصطلح على ما نعلم في مُوَطّأ مالك ولا في الأقوال القديمة المنسوبة إلى مالك؛ فهو لا يذكر مصطلح «الاستحسان» في المواطن التي يُعمل فيها العقل بطريقة يُمكن حقاً أن يصطلح على تسميتها بالاستحسان. وهكذا يحقّ لنا أن نستنتج أنّ مالكاً لا يستعمل المصطلح، وأنّ ابن القاسم ينسبه إلى شيخه، وذلك في النص الوحيد الذي يذكر فيه الاستحسان بوصفه جزءاً من أقوال مالك.

ويقع هذا النص في الجزء XIV، ص134، حيث يقول ابن القاسم: «لا أعلم إلّا أنّ مالكاً ميّز [بين الحالتين المذكورتين] وكان يقول: «ولم يُشِر أحد من قبلي على ما أعلم إلى هذه النقطة إلّا أنّه حكم استعملت فيه استحساني ورأيي، وأرى أنّ العمل يجب أن يكون على ذلك النحو...»». وقد سبق أن قلنا (ص102) إنّ ابن القاسم يستعمل الرّأي والاستحسان على أنّهما مترادفان، وهذه إحدى الحالات الأربع التي ينسب فيها التابعون من أصحاب المذهب المالكي الاستحسان إلى مؤسّسي المذهب على خلاف الرّأي، إذ لم يكن هذا التّمييز المنهجيّ قائماً في المرحلة المبكرة[362]؛ ولا تشتمل هذه الحالات من الاستحسان التي يُزعم نسبتها إلى مالك، على ما سنذكره من أمثلة تصحّ نسبتها إليه.

(أ) **المُوَطّأ**، الجزء III، ص10 و**المُدَوَّنة**، الجزء V، ص2: يُبدي مالك رأيه وتمثّل وجهة نظره نموذجاً للاستحسان، وعلى هذا النّحو يسمّيه ابن القاسم (**المُدَوَّنة**، الجزء V، ص4 وما يليها).

---

= **المُدَوَّنة**، جII، ص130، استحباب مالك يَرِدُ واستحسانه لحكم ما؛ وانظر أيضاً: المصدر السابق، جXVI، ص228، حيث يَرِدُ قول مالك في مسألة لا قطع فيها على نحو ما يرد في السُّنَّة.

(362) بشأن حالات الاستحسان التي يُزعم أنّها تُنسب إلى مالك، انظر: غويدي-سانتيلّانا (Guidi-Santillana)، جII، ص451، الإحالتين 44 و49؛ أمّا ما يتعلّق بمذهب مالك المتأخّر في الاستحسان، فانظر: سانتيلّانا *Intituzioni* (Santillana)، جI، ص57.

(ب) **المُدَوَّنة**، الجزء IX، ص138، يَرِد هنا استثناءٌ عن قياس محض يستند إلى حديث معيّن، إذ يجوز استعمال دين على صاحبه رهنٌ عينيٌّ عندما يتعلّق الأمر بالذكور من العبيد، ولا يجوز ذلك عندما يتعلّق الأمر بالإناث منهم.

(ت) **الكتاب III**، 36، نجد استثناءً آخر يخرج عن القياس المحض. وتُسْقَطُ هذه الحالة وتُنسَبُ إلى مجاهد وعطاء. (**الزرقاني**، الجزء II، ص195)[363].

## د ـ أهل الشام:

يُقرّ حديث نبويّ، يبدو من خلال إسناده أنّه من أحاديث أهل الشام، بـ «الرّأي» تحت اسم «النظر»[364]؛ فقد سُئل النّبيّ عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سُنَّة فقال: «ينظر فيه العابدون من المؤمنين».

ويروي الأَوزاعي في حديث آخر[365] أنّ عُمر بن عبد العزيز كتب في إحدى رسائله يقول: «إنّه لا رأي لأحد في كتاب، وإنّما رأي الأئمّة فيما لم ينزل فيه كتاب، ولم تمض به سُنَّة من رسول اللَّه ﷺ ولا رأي لأحد في سُنَّة سنَّها رسول اللَّه ﷺ». ويُظهر هذا الأثر في الأساس القبول بالرّأي نفسه على الرَّغم ممّا يوجد فيه من تأكيد محدوديّته. كما يجسّد الحديث موقف الأَوزاعي تجسيداً صحيحاً على الرَّغم من أنّ صحّة الأثَر على النحو المذكور تبقى بالتأكيد محلّ شك، كما أنّ الإحالة على عُمر بن عبد العزيز على كلّ حال، إنّما هي إحالة منحولة[366].

يستعمل الأَوزاعي الرّأي على نحو ما ورد في **الطبري**، 97 (ص148) وفي غير هذا الموضع، وذلك بذكر المصطلح ذكراً صريحاً. ويستنتج حكماً ينطلق من الجزء إلى الكلّ (*a minore ad maius*) في **الكتاب IX**، 12، كما يستنبط أحكاماً

(363) انظر فضلاً عن ذلك، لاحقاً، ص404.
(364) الدّارمي، «باب التورّع عن الجواب».
(365) المصدر السابق، «باب ما يُتَّقَى من تفسير حديث النّبيّ».
(366) انظر لاحقاً، ص248. ولا يستند ذكر الأَوزاعي في إسناد حديث يقول بصحّة الرّأي إلى دليل تاريخي. انظر سابقاً، ص146.

أخرى بالقياس لكن دون ذكر هذا المصطلح، وذلك في الفقرة 41 (وفيه قياس أوّليّ)، وفي الفقرة 42 حيث يتكرّر استعمال القياس. ويَرِد الاجتهاد في شكله الأوليّ الخام نسبيّاً في الفقرات 34-36 وفي الفقرة 44 وما يليها. كما يستشهد الأَوزاعي من ناحية أخرى بقول دون إسناد يزعم أنه لشريح وذلك في الفقرة 50 حيث يقول: «إنّ السُّنَّة سبقت قياسكم هذا، فاتّبعوا ولا تبتدعوا، فإنّكم لن تضلّوا ما أخذتم بالأثر»(367). وتتفق هذه الصورة اتفاقاً جيّداً مع موقف الأَوزاعي من الأحاديث ومع مفهومه للسُّنَّة(368).

إنّ الأقوال التي تُنسب إلى الأَوزاعي نفسه في المصادر المتأخّرة التي تجسّد عداءه المباشر للرّأي هي بكلّ تأكيد أقوال منحولة.

**هـ ـ الشّافعيّ:**

**الشّافعيّ والرّأي:**

يستعمل الشّافعيّ الرّأي في المرحلة المبكرة بالضبابيّة نفسها التي استعملت بها المذاهب القديمة المفهوم نفسه. وتوجد أمثلة صريحة على ذلك في **الكتاب I** **والكتاب VIII** **والكتاب IX**(369). ومن قبيل المصادفة ألّا يحتوي **الكتاب II** الذي ينتمي إلى نفس هذه الفترة نصوصاً ذات دلالة مماثلة، إذ لا يشتمل هذا الكتاب إلّا على نسبة الرّأي إلى الصّحابة، وهو أمر لا يتطابق مع المقام ويَرِد في حقيقة الأمر في سياقات مُبكّرة ومُتأخّرة. وتوجد نصوص عِدّة من كلّ الحِقَب الزمنيّة يتولّى الشّافعيّ فيها صياغة أحكامه بحذر من خلال تقديمها على أساس أنها آراؤه، لكن دون إعطاء المسألة بعداً اصطلاحيّاً(370). كما أنه يستعمل لفظتَي

---

(367) وهو حديث من أحاديث أهل العراق المعارضة لـ «الرّأي» و«القياس»، وقد ظهر بعد زمن الشعبيّ. (انظر لاحقاً، ص166 وما يليها).

(368) انظر سابقاً، ص49، وما يليها، 90 وما يليها من صفحات. وتُلَخِّص الفقرة المذكورة لدى ابن قُتَيْبَة (انظر سابقاً، ص50) موقف الأَوزاعي تلخيصاً دقيقاً.

(369) **الكتاب I**، 182، حيث يعرض الشّافعيّ رأيه، **الكتاب VIII**، 5، وهو يستعمل مصطلح «الرّأي» بمعنى الاجتهاد وهو ما يسمّيه لاحقاً بالقياس، المصدر نفسه الفقرة 14: «فيكون ذلك باجتهاد الرّأي والقضاء بالعقل قياساً». **الكتاب IX**، 42، «لم أر».

(370) على سبيل المثال، **الكتاب I**، 18؛ **الكتاب III**، 55، 64، 114؛ **الكتاب IV**، =

«أرأيت» و«ألا ترى» لإيراد حُجج منهجيّة تقوم على إعمال العقل[371].

يقول الشّافعيّ في الكتاب IV، 261، الذي ينتمي إلى المرحلة الوسطى من كتابات الشّافعيّ: «إنّ ما ليس فيه نص كتاب ولا سُنَّة إذا طلب بالاجتهاد فيه المجتهدون وسع كلا إن شاء اللَّه أن يفعل ويقول بما رآه حقاً». إلّا أنّه ينبغي تفسير هذا القول في ضوء الجدل الذي يخوضه الشّافعيّ في الكتاب نفسه وحيث يستهجن الاستحسان والاجتهاد الاعتباطي وحيث يدافع عن القياس المنظم القائم على أُسس صحيحة، وإذ يُقرّ الشّافعيّ في **الكتاب III**، 148 (ص244) أنه يتعيّن على المرء وضع أحكام في فروع العلم التي ليس فيها إجماع ولا قرينة من القرآن أو من السُّنَّة، فإنّه يزعم أنّ ذلك لا يقع إلّا في حالات نادرة.

يتخلّى الشّافعيّ انطلاقاً من الكتاب VII من كتاب **الأمّ** عن الرّأي الاعتباطي مفضّلاً اعتماد القياس الدقيق، بل يذهب إلى حدّ الادّعاء بأنّ أهل العلم قد أجمعوا عليه[372]؛ إذ يشير في المصدر المذكور آنفاً نفسه، ص273، إلى أنه لا يعلم أحداً من أهل العلم رخّص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يُفتي ولا يُحكّم رأي نفسه إذا لم يكن عالماً بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والعقل. ويستعمل الشّافعيّ في **الرّسالة**، ص58، مصطلح «القياس» في حين يُطلق عليه خصمه وهو أحد ممثّلي المذاهب القديمة اسم «الرّأي». ويرفض الشّافعيّ في **الكتاب III**، 77، إعمال رأيه ضد حديث رُوي عن أحد الصّحابة، ويقول في **الاختلاف**، ص21، «لم يكن... لأحد إدخال لِمَ ولا كيف ولا شيئاً من الرّأي على الخبر عن رسول اللَّه»، وهو ما يُقصي استعمال الاجتهاد بوصفه وسيلة لنقد الأحاديث، وهو هدف رامت المذاهب القديمة ولا سيّما أهل العراق تحقيقه من خلال الاجتهاد[373]. وكلّما اختلف الشّافعيّ مع موقف من المواقف، جنح إلى تسميته بـ «الرّأي» حتى في الحالات التي يُحيل فيها خصومه من أهل

---

= ص260؛ **الكتاب VIII**، 11؛ **الرّسالة**، ص78، 79؛ **الاختلاف**، ص229؛ **الأمّ IV**، ص170.

(371) «أرأيت»: **الكتاب I**، 132، 133؛ **الاختلاف**، ص386، 394، 395. «ألا ترى»: **الكتاب I**، 27، 47، 49، 72 وفي غيرها من المواضع.

(372) وفي مرحلة مبكّرة مثل **الكتاب I**، 127 نجده يضع القياس مقابلاً للظنّ.

(373) انظر سابقاً، ص139، 146، ولاحقاً، ص157 وما يليها.

المدينة على الإجماع والعمل[374]. وعلى الرَّغم من ذلك، يَتَّخذ نبذه الرّأي في أغلب الحالات صيغة نبذه الاستحسان على نحو أكثر تخصيصاً.

الشّافعيّ والاستحسان:

يستوي الرّأي والاستحسان عند الشّافعيّ، ذلك أنّه يستعمل المصطلحَيْن دون تمييز بينهما[375]، ويُخصّص الجزء الثاني من **الكتاب VII** (ص270-277) كلّه لإبطال الاستحسان، إذ لا يجوز لأحد أن يحكم ولا أن يفتي إلّا بالاعتماد على القرآن والسُّنَّة وإجماع أهل العلم أو قياس على أيٍّ منها. وتبعاً لذلك، لا يجوز لأحد أن يحكم أو يُفتي بالاستحسان، يقول اللّه تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]. أمّا من استحسن، فقد كان كمن تُرك سدى وحكم بما شاء؛ فالقرآن يأمر في آيات كثيرة بطاعة ما أمر اللّه به والحكم بالحق، ولا يؤمر أحد بحق إلّا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلوماً إلّا عن اللّه نصّاً أو دلالة من اللّه؛ فقد جعل اللّه الحق في كتابه ثم في سُنَّة نبيّه، فليس تنزل بأحد نازلة إلّا والكتاب يدلّ عليها نصّاً أو جملةً فالقبول بقول يترك الأصل، أو القياس عليه - أي يترك القرآن أو السُّنَّة أو الإجماع أو العقل - إنّما هو كقبول قول من ليس من أهل العلم. ولا يجوز كذلك لمن هو من أهل العلم أن يأتي بقول أو بعملٍ ممّا لم يأمر به اللّه ورسوله أي بأهوائه، أو أن يترك القياس ويقول أستحسن بغير خبر ما تركت شيئاً ممّا أمركم اللّه به إلّا وقد أمرتكم به (271)، فإن جاز لأحد أن يستحسن فلا بد أن يقرّ بأن يجوز لغيره أن يستحسن خلافه، فيجوز عندئذٍ لكل حاكم في بلد أو مُفتٍ أن يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا الصحيحة. ويذكر الشّافعيّ في، **الكتاب IV**، ص253، أنه لا يجوز لأحد أن يحكم بما خطر على قلبه واستحسنه إلّا أن يكون ذلك من جهة قياس فيما ليس فيه نصّ في كتاب اللّه أو سُنَّة أو إجماع أو خبر يُلزم[376]:

---

(374) **الكتاب III**، 117، 121، 122، 124، وفي غيرها من المواضع. انظر كذلك الفقرات المذكورة آنفاً: ص40، 89، 101. ويتبنّى ابن قُتَيْبَة، ص62، نقد الشّافعيّ المتكرّر لأتباع الرّأي.

(375) **الكتاب VII**، ص273؛ **الرّسالة**، ص69.

(376) بشأن معنى هذا المصطلح، انظر لاحقاً، ص173.

«علينا وعلى أهل زماننا أن لا نقول إلّا من حيث وصفت». ويعترف الشّافعيّ هنا أنّ من مضى من السلف والقرون التي تليهم كان لهم مجال أوسع للاجتهاد. ويُعدّ صاحب الأمّ أوّل من حَصَرَ الاجتهاد من حيث المبدأ في القول من جهة القياس بإحاطة[377].

إلّا أنّ الشّافعيّ يقول في **الكتاب III**، 14، بأمر هو في واقع الأمر استحسان. أما في الأمّ، الجزء III، ص114، حيث يناقش الشّافعيّ المسألة نفسها، فإنّ وجهة نظره تقوم بوضوح على الرّأي الاعتباطي أي الاستحسان. وقد وصل مالك (**المُدَوَّنة**، الجزء IX، ص138) إلى الحكم نفسه بالاستحسان[378]، واحتفظ الشّافعيّ بهذا الحكم الذي يعود بكل تأكيد إلى الحِقبة المُبكّرة لحياة مالك في المدينة[379].

الشّافعيّ والقياس:

يُمثّل القول بالقياس الضرب الوحيد من ضروب الاجتهاد الذي يُقرّه الشّافعيّ؛ فهو يُسلّم بالقول بالقياس في جدله ضِدّ المذاهب القديمة، إذ القياس لازم (**الكتاب IV**، ص258)، ويأخذ به فيما ليس فيه نص من قُرآنٍ ولا سُنَّة ولا إجماع (**الرّسالة**، ص65)، ونحن مجمعون على ذلك (**الكتاب IV**، ص260)، إلّا أنّ القياس يبقى أقلّ شأناً من أصول الفِقه المذكورة وأضعف منها (**الرّسالة**، ص82). ولا يَعدّ الشّافعيّ القياس أصلاً من الأصول، وإنّما هو فرع من فروعها (**الكتاب VII**، ص274). ويجب أن يستند القياس إلى القرآن أو السُّنَّة أو الإجماع، وإذا كانت هذه الأصول تحلّ محلّ القياس، فإنّه لا يحلّ محلّها (**الكتاب III**، 61 وفي مواطن أخرى)، ولا تقاس السُّنَن، أي أحاديث النّبيّ، بعضُها على بعضٍ كما لا تُترك بقياس[380]، ولا يجوز أن تحلّ بالقياس ما نهى عنه النّبيّ (**الكتاب I**، 51)

(377) للاطّلاع على فقرة أخرى تحمل موقفاً ناقداً للرّأي، انظر سابقاً، ص101.

(378) انظر سابقاً، ص150 وما يليها.

(379) في **الكتاب III**، 135، 146، يستعمل الشّافعيّ لفظة «استحسان» ليعبّر عن قبوله لقولٍ ما غير أنه لا يستعمل الكلمة في معناها الاصطلاحي الدّقيق.

(380) المصدر نفسه، 11، 17؛ **الكتاب V**، ص262. ولا يُقاسُ بعضُها على بعضٍ إلّا =

إلّا أنّ الشّافعيّ يستعمل القياس في الدفاع عن الأحاديث[381]، وهو يقول في **الرّسالة**، ص76: «إنّ اتّباع أمر رسول اللّه والقياس أمران مختلفان فما قضى به رسول اللّه قلنا به اتّباعاً لأمره وافق القياس أو لم يوافق، فإن لم يوافق الخبر القياس، صار الاتّباع على خلاف القياس وتؤخذ أمور مختلفة من الوجهين».

ويسوق الشّافعيّ مثالاً يذكر فيه أنّ النّبيّ قضى في المصرّاة (أي الناقة أو البقرة أو الشاة التي لم يَحْلبْها البائع لبعض الوقت قبل بيعها حتى تكون كمّية اللبن الذي تدرّ به عند بيعها أكثر ممّا هو معتاد) قائلاً إنّه يُمكن المشتريَ أن يحتفظ بها أو أن يردّها مع صاع من تمر إذا حلبها؛ وقضى كذلك أنّ «الخراج بالضمان»[382]. وينطبق هذا الحكم على الحالات التي ليس فيها تحديد [معيّن] لقيمة الرّبح [الذي يحقّقه المشتري ممّا اشتراه]. وعلى الحالات المماثلة لها قياساً، ويقع في حالة المصرّاة اتّباع أمر رسول اللّه لا القياس عليه، وذلك لأنّ الرسول حدّد الكمّ المجهول من لبن التصرية الذي يختلف بين الإبل والغنم. أمّا إذا اشترى أحد دابة ثم رضيها بعد العلم بعيب التصرية فأمسكها شهراً، ثم ظهر منها عيب آخر دلّسه البائع غير التّصرية فقرّر ردّها، فإنّه يجوز له ذلك وكان له اللبن الذي حصل عليه طيلة شهر، قياساً على حكم «الخراج بالضمان»، لكن يتعيّن عليه أن يردّ فيما أخذ من لبن التصرية [حين تمّت عملية البيع] صاعاً من تمر. فيكون القول في لبن التّصرية خبراً عن الرسول، وفي اللبن بعد التّصرية قياساً على القاعدة العامّة [الخراج بالضّمان].

ويعتمد القياس على الرَّغم من كل ذلك معياراً للاختيار بين حديثين متعارضين[383]. كما يؤكد الشّافعيّ في **الكتاب III**، 23، رفضه لحديث معيّن بالقياس رغم أنّه لا يُسمّي حُجّته بالقياس بل بـ «الحُجَّة الثابتة عندنا»، ويُمثّل ما تقدّم جزءاً من رواسب الاجتهاد الذي تمّ توظيفه في مراحل سابقة في نقد الأحاديث[384].

---

= مواقف الناس المستقاة من الأحاديث أو التي تقوم على الاجتهاد. **الاختلاف**، ص339، (ذُكرت سابقاً، ص26)؛ **الكتاب VIII**، 5 (ذُكرت سابقاً، ص101 وما يليها).

(381) **الكتاب III**، 33؛ **الكتاب IX**، 47.

(382) انظر لاحقاً، ص234.

(383) انظر سابقاً، ص27 و**الكتاب I**، 115؛ **الاختلاف**، ص96، 98، 220.

(384) انظر سابقاً، ص155.

ويحدّد إجماع المسلمين أكان القياس على صواب أم على خطأ (**الرّسالة**، ص72) ويحلّ الإجماع محلّ القياس القائم على حديث نبويّ (**الكتاب III**، 129)[385] إلّا أنّ القياس يقوم مقام العمل الذي لم يمضِ به إلّا بعض التابعين دون سواهم. (**الكتاب VIII**، 14).

يتمثّل أهمّ أساس منهجي أتى به الشّافعيّ فيما يتعلّق باستعمال القياس في القول إنّ القياس لا يجوز أن يقوم على حالة خاصّة تمثّل شذوذاً عن قاعدة عامة. وبعبارة أخرى، لا يجوز القياس على الاستثناءات[386]. ويصحّ هذا المبدأ في مجال سُنَّة النّبيّ وما بين القرآن والسُّنَّة (**الرّسالة**، ص75)، ويصحّ ذلك أيضاً في الإجماع إذ لا ينبغي أن يُقاس على حكم استثنائي وغير ثابت أقرّه الإجماع، إذ يجب ألّا يخرج هذا الحكم عن الإطار المخصّص له، على الرَّغم من أنّه يُمكن اعتماد القياس داخل هذا الإطار (المصدر نفسه، ص81)؛ فحاصل القول في نهاية المطاف هو أنّ أيّ استثناء من قاعدة عامّة يجب أن يقوم على حُجَّة ثابتة لا اختلاف فيها (**الاختلاف**، ص256). ويقول الشّافعيّ في صياغته للأساس الذي ينطوي عليه المبدأ عنده: «لا تُقاس شريعة على شريعة» (**الكتاب III**، 34).

ويُستعمل القياس في فروع الفِقه التي لا تهمّ إلّا الخاصّة من أهل العلم (**الرّسالة**، ص50)، فهو يقوم على خلاف الاستحسان على «الدلائل» و«المثال»، ويُمكن أن يُشبّه بأقوال العُلماء في العلم الظاهر (**الكتاب VII**، ص272 وما يليها)؛ إلّا أنّ القياس يحتمل الاختلاف لأنّه لا يكون بالإحاطة (**الكتاب IV**، ص255). ويعترف الشّافعيّ بحدود القياس على خلاف أهل الكلام (**الكتاب I**، 122)، ولا يجوّز القول بقياس قائم على ما قد أفضى إليه قياس آخر[387]. (المصدر نفسه، 51).

---

(385) وهذا ما يقوله الشّافعيّ بل يذهب إلى أكثر من ذلك في الحقيقة كما يأخذ بالمعنى الضمني للإجماع وذلك مقابل المعنى الضمني للحديث.

(386) **الكتاب I**، 12 (انظر لاحقاً، ص421 وما يليها)، 215 (في نهاية الفقرة 216)، 253. (يُظهر الشّافعيّ عبر براعته في التعليل سبب عدم استعمال القياس هنا)؛ **الرّسالة**، ص73، 76، وفي غير ذلك من المواطن.

(387) **الكتاب I**، 138، **الكتاب III**، 36 (أولى)، 48 (أدخل في معنى...).

ومن أنماط القياس ما قام على قياس الأَوْلَى (*a potiori*)، وقياس ينطلق من الكلّ إلى الجزء، (*a maiore ad minus*)، أو من الجزء إلى الكلّ (*a minore ad maius*) (أدخل في معنى. . .). ويطرح الشّافعيّ نظريته في **الرّسالة** وذلك في قوله في ص70 وما يليها: «فأقوى القياس أن يحرّم اللّه في كتابه أو يحرّم رسول اللّه القليل من الشيء، فيعلم أنّ قليله إذا حرّم كان كثيره مثل قليله في التحريم، أو أكثر بفضل الكثرة على القلّة، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً. . . وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يُسمّى هذا 'قياساً' ويقول: هذا معنى ما أحلّ اللّه وحرّم، وحمد وذمّ»، لأنّه داخل في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره، ويقول مثل هذا القول في غير هذا، ممّا كان في معنى الحلال فأحلّ، والحرام فحرّم. ويمتنع أن يُسمّى 'القياس' إلّا ما كان يحتمل أن يُشبّه بما احتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مختلفين، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر. ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصّ من الكتاب أو السُّنَّة فكان في معناه فهو قياس». ويَعُدُّ الشّافعيّ استنتاج كُلٍّ من جُزءٍ (*a maiore ad minus*) قاعدة ملزمة في القياس (**الكتاب VIII**، 12)، لكنّه في أغلب الحالات لا يسمّيها قياساً.

يُسمّي الشّافعيّ القاسم المشترك الذي يجمع الحالة الأصليّة والحالة المماثلة لها في القياس إمّا «بالمعنى»[388] وذلك في الاستعمال المتداول، أو «بالأصل» في الاستعمال الأكثر دقّةً[389]. غير أنّه لا يستعمل مصطلح «العلّة» الذي ظهر لاحقاً، فعندما تتعلّق المسألة بأعضاء جسم الإنسان، فإنّ هذا القاسم المشترك يتّخذ أسماء أعضاء البدن بما تُعرف تسميته بـ «الشَّفة» مثلاً يحيل على الشفتين السفلى والعليا وهما سواء في الدية إنْ قُطعت إحداهما، ويذكر الشّافعيّ صراحةً أنّ الدية قائمة على الأسماء لا على منافعها»[390]. إلّا أنّه يتجنّب النظر

---

(388) **الرّسالة**، ص8، 31، 76.

(389) **الاختلاف**، ص320.

(390) **الكتاب VIII**، 7، 9، 10؛ ولا توجد نصوص تؤكّد النظرية التي نُسبت في وقت لاحق إلى الشّافعيّ والتي تقول إنّ القياس يجب ألّا يقتصر [حصريّاً] على الأسماء. **أغنيداس** (Aghnides)، ص86 وما يليها.

في حالة أخرى بالتركيز على «تشابه الأسماء» لأنّ ذلك يقوده إلى الالتباس[391]، فإذا حكم في صنفين من أصناف جنس معيّن بالقياس على جنس آخر، وجب أن يشمل الحكم نفسه كلّ صنف من أصناف الجنس باعتماد القياس الدقيق أو أن يترك الأمر من أساسه (**الرّسالة**، ص27)؛ إذ يجب أن يُقاس البدل على ما يُؤتى به في المبدل عنه. (**الاختلاف**، ص97).

ويؤكّد الشّافعيّ وجوب أن يكون القياس انطلاقاً من ظاهر النص المقيس عليه، تفادياً للاعتباطية عُموماً. ويطالعنا هذا الموقف الذي يتفق مع مبدأ الشّافعيّ في تفسير الأحاديث حسب ما ظهر من معانيها[392] في العديد من النصوص، فهو يَرِد بشكل مفصلّ في الجزء الأوّل من **الكتاب VII**، (ص267-70)[393]؛ فالفِقه برمّته يهتمّ، حسب الشّافعيّ، بالشكل الخارجي (*forum externum*)، ويستشهد على ذلك بنصوص قرآنية وأحاديث نبويّة ويقدم أمثلةً على ذلك[394].

لقد لَحِظْنا وجود حالات يفتقر فيها قياس الشّافعيّ إلى الشروط النّظرية التي حدّدها بنفسه[395]. وترد حالة أخرى، حذفها صاحب **الأمّ** من مواقفه لاحقاً، في **الكتاب I**، 98، حيث يذكر أنّه كانت توجد قديماً نزعة إلى عدم إقامة الحدّ على شارب الخمر إلّا إذا وُجِدَ المذنب في حالة تلبّس (*flagrante delicto*)، أي إذا أُخذ وهو سكران، وهذا هو قول ابن أبي ليلى في المسألة، وقد قاس أبو حنيفة وأبو يوسف من بعده كلّ حدود اللّه على هذا الأصل، إذ إنّ هذه الحدود تسقط عن المذنب بعد مضيّ مدّة قصيرة منصوص عليها. ولم يقبل الشّافعيّ هذا الأصل الذي يتناقض مع معنى الحدّ، إلّا أنّه أخذ بعين الاعتبار الرّأي السّائد

(391) **الكتاب VIII**، 9 (في الأخير).
(392) انظر سابقاً، ص74.
(393) **الفهرست**، ص210 يشير فيما يذكره من مصنفات الشّافعيّ إلى كتاب **الحكم بالظاهر** (السطر 28)، وكتاب **إبطال الاستحسان** (السطر 29)؛ ومن المرجّح أن يوافق هذان العنوانان جزأيّ **الكتاب VII** والموسوم بكتاب **إبطال الاستحسان** في النّسخة المطبوعة.
(394) لا تُعدّ حُجّة الشّافعيّ غير قطعيّة كما يبدو عليه الحال، وذلك لأنّ الفِقه المحمدي لا يميّز من حيث المبدأ بين إيجاد قواعد عامّة والحكم في حالات مفردة.
(395) انظر سابقاً، ص141، 157.

بجعل كلّ الحدود تسقط عن المذنب بالتوبة، قياساً على ما جاء في القرآن في الذين يحاربون اللَّه (سورة المائدة 5/ 34). وقد قام قياسه هنا على حالة استثنائية، غير أنّ الشّافعيّ قضى في قول آخر ظهر لاحقاً ورواه الربيع بإقامة الحدّ على المذنب وإن تاب (ماعدا الحالة الخاصة المذكورة في سورة المائدة 5/ 34). وقد وجد الشّافعيّ ما يشير إلى هذا الحكم في بعض أحاديث النّبيّ.

لا يعني القياس في كثير من الحالات المفهوم الدقيق له، وإنّما الاجتهاد في معناه الأشمل على نحو ما يَرِد في **الكتاب I**، 123، 133، 184، 200، وفي كثير من المواطن الأخرى.

## الشّافعيّ والاستصحاب:

يُمثّل الاستصحاب حكماً يربط بموجبه المرء مرحلة متأخرة بما سبقها. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ المرء يستبعد وجود أية تغييرات في الوضع الفِقهيّ ما لم يتوافر الدليل القاطع على خلاف ذلك. ويُطبّق الشّافعيّ هذا الأصل في **الأمّ**، الجزء IV، ص170، إلّا أنّه لا يستعمل مصطلح الاستصحاب. ومن الواضح والجلي أنّه يَعُدُّ الاستصحاب جزءاً من القياس والمعقول.

## العقل والمعقول عند الشّافعيّ:

كثيراً ما يُحيل الشّافعيّ على العقل أو المعقول ويستعملهما أحياناً مرادفَيْن للقياس، ويَرِد ذلك مثلاً في **الكتاب I**، 160، وفي الحالات الكثيرة التي يتناول فيها القياس والعقل أو القياس والمعقول في معناها الأشمل أحياناً، وهذا يعني ضمنيّاً أنّ الحكم ثابت وصحيح[396]. وبذلك، يُمكن مقارنة المعقول بالقياس المحض (المصدر نفسه، الفقرة 121)، كما يُمكن استعماله ليتبيّن للعِيان أنّه ليس هنالك مكان للقياس (المصدر نفسه، الفقرة 253)[397]؛ فالاجتهاد ينبغي أن

---

(396) انظر مثلاً: **الكتاب I**، 73؛ **الكتاب III**، 44؛ **الكتاب VII**، 272؛ **الكتاب VIII**، 21؛ **الكتاب IX**، 16؛ **الرّسالة**، ص79؛ **الاختلاف**، ص113، 222، 234 (المعروف في المعقول).

(397) النوبختي، **الفرق**، ص7، يقابل بين اجتهاد الرّأي والعقل.

يكون بالعقل (**الرّسالة**، ص5)، وقد منّ اللَّه على الناس بالعقل وهداهم السبيل إلى الاجتهاد نصّاً أو دلالة (المصدر نفسه، ص69).

الشّافعيّ والاجتهاد:

يقول الشّافعيّ: «إنّ من حَكَمَ بـ... قياس... فقد أدّى ما كُلّف وحَكَم... من حيث أُمر فكان... في القياس مؤيّداً ما أمر به اجتهاداً» (الكتاب **VII**، ص272 وما يليها). ويذهب في **الرّسالة** إلى القول: «القياس والاجتهاد... اسمان لمعنى واحد... كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه... طلب الدّلالة وعلى سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس». (**الرّسالة**، ص66). ويمهّد الاجتهاد في العلم للقول بالقياس، وذلك على خلاف الاستحسان بما خطر على القلوب (**الكتاب IV**، ص253). ويتضمّن الاجتهاد معاني النظر، ويقوم على اتّباع الدلائل، وليس على اتّباع ما سنح في قلوبهم ولا خطر على أوهامهم (**الكتاب VII**، الصفحة 274 وما يليها). وإنّما الاجتهاد واجب وفيه طاعة لأوامر اللَّه (**الرّسالة**، ص5). والواضح أنّ الشّافعيّ يجعل اجتهاد القياس لديه معارضاً لاجتهاد الرّأي لدى أهل العراق[398]، فضلاً عن كونه يرفض مفهوم أهل المدينة للاجتهاد أو الرّأي[399] في **الكتاب III**، 61.

يُقدّم الشّافعيّ نظريّته المفصّلة في الاجتهاد التي تشبه في جوانب كثيرة نظريته في القياس في النصَّيْن الأساسَيْن اللّذَيْن يَرِدان في **الكتاب IV**، الصفحة 253 وما يليها، وفي **الكتاب VII**، الصفحة 272 وما يليها من صفحات. فالأحكام في المسائل التي لم يَرِد فيها نصّ في كتاب اللَّه ولا سُنَّة نبيِّه ولا إجماع والتي وجب الحكم فيها بالقياس على القرآن أو السُّنَّة، إنّما تحظى بقبول اللَّه، لأنّ الاجتهاد نعمة أباحها القرآن والسُّنَّة؛ فقد أباح كتاب اللَّه الاجتهاد لمّا جعل للناس النجوم وغيرها ليهتدوا بها إلى بيت اللَّه الحرام (البقرة 2/ 144 مع الأنعام 6/ 97 والنحل 16/ 16) بطلب الدلائل عليه لا بما خطر في أوهامهم ولا بالقول بالتحرّي إن كان الشهود عدولاً على ما يعلمون من الظاهر (البقرة 2/ 282

(398) انظر سابقاً، ص133.
(399) انظر سابقاً، ص149 وما يليها.

بالتوازي مع (الطلاق 65/ 2) ودون النظر في السّريرة[400]. أمّا السُّنَّة، فتبيح الاجتهاد وذلك في الأحاديث التي تُروى عن النّبيّ ومعاذ بن جبل[401]، وفيما للمجتهد من أجر واحد أو أجرين[402]. ولا يجوز لأحد أن يقول قولاً في الفِقه إلّا بالاجتهاد أي بالقياس، وذلك على خلاف الرّأي أو الاستحسان، ولا يحلّ لمن لم يكن عالماً بما يقوم عليه الاجتهاد من علم بالقرآن والسُّنَّة والإجماع أن يقول باجتهاد. ويصحّ أيضاً اعتماد نظائر أقوال أهل العلم في الحق[403] في الاجتهاد والقياس؛ فقد اتفق على أنّ السلف من القضاة والمفتين حكموا وأفتوا فيما ليس فيه نص في كتاب اللّه ولا سُنَّة، ومن المؤكّد أنّهم اجتهدوا فيما قضوا به وأفتوا فيه.

إنّ الاجتهاد يقود إلى الاختلاف[404]؛ فكلّ مجتهد بذل كلّ ما في وسعه ليدرك الصواب، إنّما يُعَدُّ حسب الحديث النبويّ المتعلّق بالأجر الواحد والأجرَيْن مصيباً، ما دامَ قد أدّى ما عليه من واجب وإن آل اجتهاده إلى الخطأ[405].

**و ـ المعتزلة:**

يعتمد أهل الكلام، أي المعتزلة[406]، في أقوالهم على النظر والقياس، ويهدفون من وراء ذلك إلى أن يكون قولهم ثابتاً ومتماسكاً؛ وهم يرون أنّ القياس والنظر طريق للحقّ، كما يَرَونَ أنّهم أصحاب علم ومهارة، تُخوّلهم القول بالقياس والنظر[407].

(400) يغلب التكلّف على هذه الحُجَّة، وذلك لأنّ النصوص القرآنية تُحيل على أحكام أساسيّة؛ لكن انظر سابقاً، ص160، الإحالة 395.
(401) انظر سابقاً، ص132 وما يليها.
(402) انظر سابقاً، ص120 وما يليها.
(403) انظر سابقاً، ص155.
(404) انظر سابقاً، ص121.
(405) **الكتاب IV**، 253؛ **الكتاب VII**، 274 وما يليها.
(406) انظر لاحقاً، ص327 وما يليها.
(407) ابن قُتَيْبَة، ص16، 20، 74، 76. المصدر نفسه، ص17، حيث يُتّهمون باستعمال الاستحسان، غير أنّ ذلك يُعدّ ضرباً من السّجال ليس غير.

وتعني تسميات «أهل الكلام» و«أهل النظر» و«أهل القياس» التي يُطلقها الشّافعيّ وابن قُتَيْبَة على المعتزلة، أنّهم «أتباع الاجتهاد ودعاة إعمال العقل». ويذكر الشّافعيّ في **الكتاب I**، 122، قولهم بالقياس في مسألة فِقهيَّة ما ويُعبِّر عن رفضه لذلك، فهم يُؤوّلون القرآن والأحاديث بالاعتماد على الظاهر من المعنى (**ابن قُتَيْبَة**، ص275). إلّا أنّهم يردّون الأحاديث باعتماد «النظر» وإعمال العقل، ويستعملون القياس أساساً لنقد الأحاديث[408].

لقد سعى النَظّام إلى تكذيب المقولات المعادية للقياس والرّأي التي نُسبت إلى بعض الصّحابة، كما أنّه عاتب ابن مسعود على حكم ما اعتمد فيه هذا الصّحابيّ على افتراض اعتباطي (المصدر السابق، ص24 وما يليها). وكان يظنّ أنّ الصّحابة أخطؤوا فيما أفتوا به بالاعتماد على آرائهم الخاصة. (**الخيّاط**، ص98). ويُظهر السّياق الذي يشير إليه ابن قُتَيْبَة أنّ هذا الموقف كان يهدف إلى تكذيب المذاهب الفِقهيَّة القديمة التي كان الصّحابة يمثّلون أهمّ شيوخها، ولم يكن قصده نقد القول بالاجتهاد في حدّ ذاته. ولم يُسئ إلى صورة النظّام إلّا ابن قُتَيْبَة، إذ ادّعى خطأً أنّه يدعو إلى دحض الرّأي والقياس، علماً بأنّ ابن قُتَيْبَة إنّما كان يدافع عن أهل الحديث وعن معارضي إعمال العقل البشري في الفِقه، ولا سيّما الخيّاط الذي مثّل مذهب المعتزلة في مرحلة لاحقة[409].

**ز ـ أهل الحديث:**

يعارض أهل الحديث[410] كلّ إعمال للنظر ويحاولون الاقتصار على الأحاديث دون غيرها، فهم لا يُحيلون في أيّ مسألة من مسائل الدين على الاستحسان أو القياس أو النظر (ابن قُتَيْبَة، ص103)، ويوصفون بالضعف في الاجتهاد، إذ يتّهمهم الشّافعيّ بأنّهم طائفة تكلّمت بالجهالة، ولم ترضَ أن تترك الجهالة[411]. وقد استقينا تفاصيل أقوالهم الآتية من كتاب ابن قُتَيْبَة.

---

(408) المصدر نفسه، ص104، 151، 182 وفي غيرها من المواطن.

(409) انظر لاحقاً، ص328 وما يليها.

(410) انظر لاحقاً، ص323.

(411) **الاختلاف**، ص323، 367 وما يليها. (ذكر سابقاً، ص74 وما يليها).

يرفض ابن قُتَيْبَة قبول القياس وحُجَّة العقل حتى بوصفهما حُجَّة إضافية (ص234)، وهو يُقرّ بأن إعمال الرّأي في فروع الفِقه التي ليس فيها حكم صريح أقل أهميّة من التخلّي عن القرآن والأحاديث النبويّة، غير أنّ السّبيل الصحيح إلى الأحكام العامّة والفرائض الأساسية والسُّنَن لا يكون من خلال القياس وإعمال العقل البشري (ص68). فكيف ينطبق القياس على الفروع إذا لم يكن يتفق مع الأدلّة؟ (ص70). ويضرب ابن قُتَيْبَة أمثلة لا ينطبق عليها القياس (الصفحة 71 وما يليها من صفحات)، إلّا أنّه يعترف من جهة أخرى أنّ الصّحابة استعملوا الظنّ واجتهاد الرّأي في المسائل التي لم يقض فيها القرآن وأحاديث النّبيّ (ص367)، ويُسوّغ ذلك بالقول إنهم كانوا أئمّة الأُمّة (ص30)، ويُقرّ في الأخير بأنّ هنالك أشياء محرّمة لم ينه القرآن عنها ولا السُّنَّة على أساس أن تُترك للإنسان ليقضي فيها بفطرته وطبيعته. (ص342 وفي مواطن أخرى).

**حـ ـ أحاديث معارضة لإعمال العقل في الفِقه:**

لقد بيّن غولدزيهر أنّ الرّأي كان يعني في الأصل «القول السّديد» على خلاف القول الاعتباطيّ والمبني على الأهواء[412]. لكن لمّا كانت الممارسة التي يُجسّدها الرّأي ممارسة بشرية محضة، ومن ثَمَّ قابلة للخطأ، فإنّه سرعان ما اقترن الرّأي في السّجال على سبيل الاستهجان بمعنى «القول بالأهواء» ولا سيّما إذا كان مخالفاً لقول السّلف وسُنَّة النّبيّ. وقد سبق أن وجدنا هذا المعنى المستهجن في كتاب العقائد المنسوب إلى الحسن البصريّ[413]، إلّا أنّ هذا لا يمنع أولئك الذين يعيبون على خصومهم إعمال الرّأي من استعماله.

وتُمثّل معارضة الرّأي والقياس من حيث المبدأ خطوة أخرى مرّ بها كلّ منهما. وتُعدّ هذه المعارضة عند غولدزيهر[414] ثانوية وجاءت متأخّرة عن استعمالهما عُموماً. وإنّه لمن الواضح أنّ الأخبار التي تعكس هذه المعارضة وقد جمعها غولدزيهر، تُعَدُّ منحولة ولم تظهر إلّا في المصادر المتأخّرة، ويُعدّ هذا

---

(412) *(Zâhiriten)*، ص10.

(413) انظر سابقاً، ص95، ويقابل ابن المُقَفَّع في كتابه **رسالة الصّحابة**، ص120 بين الرّأي والخبر.

(414) *(Zâhiriten)*، ص13 وما يليها من صفحات.

الموقف موقفاً مميّزاً لأهل الحديث الذين كانوا هم أيضاً وراء عدد من الأحاديث المنقولة عن النّبيّ وعن الصّحابة وعن التابعين تدحض الرّأي والقياس، وكثيراً ما تجعله متعارضاً مع سُنَّة النّبيّ. ومن المؤكّد أنّ الأقوال المعادية للنظر وإعمال العقل التي نسبوها إلى الشيوخ الأوائل للمذاهب القديمة نفسها، إنّما هي أقوال موضوعة. أمّا الأسانيد العراقيّة والمدنيّة التي ترافقها، فزائفة بالضّرورة.

الأحاديث ذات الأسانيد العراقيّة:

يعدّ القول المعارض للقياس الذي يزعم أنّه ورد على لسان شريح (سبق ذكره في ص153)، أحد أقدم الأحاديث من هذا الصنف، وقد كان الأوزاعي على علم به (**الكتاب IX**، 50) ويَرِد هذا القول في كتاب **الدّارمي** (باب تغيّر الزمان) بإسناد يتضمّن الشعبيّ (وهو من أهل العراق) الذي يُبدي ملاحظة تشير إلى معارضته القياس، إلّا أنّ الموقف الذي تعكسه هذه الأخبار يتعارض مع الموقف الموحّد الذي يُعرف به أهل العراق (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص289؛ **الكتاب VIII**، 7). ولذلك ينبغي أن نستنتج أنّ أهل الحديث قد عمدوا إلى اسمَي الشعبيّ وشريح على سبيل الاستعارة[415].

وكنا قد رأينا أنّ إسناد أهمّ حديث يدافع عن اجتهاد الرّأي، وهو يشتمل على وصايا النّبيّ لمعاذ بن جبل، إنما هو إسناد عراقيّ، على الرّغم من أنّ قسمه الأول يُنسب وهماً إلى أهل الشام[416]. وينصّ حديث مخالف ينسب القسم الثاني من إسناده (على ما يزعم) إلى أهل العراق وينسب الجزء الأوّل منه وهماً إلى أهل الشام، على ضرورة عودة معاذ بن جبل إلى النّبيّ في الحالات التي يشكّ في أمرها بدل وصيته له باجتهاد الرّأي (ابن مَاجَه، باب اجتناب الرّأي والقياس).

ويذكر البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب ما يذكر من ذمّ الرّأي [وتكلّف القياس]) حديثاً ذا إسناد عراقيّ مفاده أنّ سهلَ بن حنيف يُعبّر عن

(415) يُعدّ شريح كذلك أحد أولئك الذي تلقّوا ما يزعم أنها أوامر عُمر التي تتضمّن اجتهاد الرّأي، (انظر سابقاً، ص132، الإحالة 314)، علماً بأنّ هذا الحديث يُعَدُّ حديثاً عراقيّاً صحيحاً.

(416) انظر سابقاً، ص134.

حرصه على تجنّب الرّأي مستحضراً ما وقع له يوم الحديبية في زمن الرسول وجاعلاً إياه عبرة يتّخذها يوم صِفّين. ففي هذا الإطار يتطابق الرّأي مع العصيان السياسي، بل إنّه يُعَدُّ سبب القتال في عصر صدر الإسلام.

ويُقدّم الدّارمي (باب التورّع عن الجواب [فيما ليس فيه كتاب ولا سُنَّة]، باب تغيّر الزمان، [وما يحدث فيه]، باب في كراهيّة أخذ الرّأي) عدداً من الأحاديث الرّافضة للقياس والرّأي والاجتهاد. وتُروى هذه الأحاديث عن شيوخ عراقيين قدامى، ولا سيّما الشعبيّ. ويَرِد كذلك ذكر أسماء شيوخ آخرين مثل ابن مسعود، ومسروق وإبراهيم النخعيّ والحسن البصريّ وابن سيرين وقتادة، وتفترض هذه الأحاديث سلفاً دور ابن مسعود وإبراهيم النخعيّ بوصفهما شيخين مُبرِّزَيْنِ من شيوخ العراق، ويسعى حديث مخصوص من هذه الأحاديث إلى التقليل من شأن الأقوال التي تُنسب إلى إبراهيم، وذلك بأن يقوّله قولاً فيه طعن في الذات.

وقد ابتكر أهل الحديث صورة الشعبيّ بوصفه أقوى معارضي الرّأي والقياس ضمن أهل العراق (ابن قُتَيْبَة، ص69 وما يليها) غير أنّنا نجد ذكر الشعبيّ في أسانيد أحاديث تنسب الرّأي والقياس إلى بعض الصّحابة عند أهل العراق في المرحلة المبكرة[417].

ويذكر حديث ذو إسناد عراقي تحوم حوله شكوك كبيرة جدّاً بشأن سلسلة الرواة الذين نقل ابن عُيَيْنَة عنهم أنّ عليّاً أشار إلى عدم جواز القياس في بعض العبادات (**الكتاب II**، 2 (أ)) ويمثّل هذا الحديث رداً على الأحاديث العراقيّة التي تنسب الرّأي والقياس إلى عليّ وغيره من الصّحابة[418].

**الأحاديث ذات الأسانيد المدنيّة (المكيّة والشاميّة):**

انظر بعض الأحاديث التي تناولناها بالنقاش آنفاً، ص72 وما يليها،

(417) انظر سابقاً، ص131، وذلك فيما يتعلّق بـ **الكتاب II**، 12 (أ)، 18 (ل)؛ وص137 فيما يخصّ **الكتاب III**، 54. وبشأن الشعبيّ عُموماً، انظر لاحقاً، ص294 وما يليها.
(418) انظر سابقاً، ص131، 134.

ص149 (حول **المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص39)، ص152 (بشأن عُمر بن عبد العزيز) زيادةً على الآتي.

البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب ما يذكر من ذمّ الرّأي): يربط عروة بن الزبير الرّأي بزمن الجهالة، إذ يكون العُلماء قد فُقدوا.

الدّارمي (باب التورّع عن الجواب) يُحذِّر عروة بن الزبير من القول بالرّأي عادّاً إياهُ سبيل الضلال لاشتماله على تأثيرات دخيلة.

الدّارمي (المصدر نفسه): يذكر حديثاً يتميّز في الجزء الأخير من إسناده، الذي يحمل خلفيّة تاريخيّة، بطابع أهل الحديث (كل الرجال من مدينة الريّ) ويَنسب هذا الحديث إلى عالم المدينة عطاء قوله: «إنّي أستحيي من اللّه أَنْ يُدان في الأرض برأيي». إلّا أنّ هذا القول يفتقر إلى الصحّة لأنّنا نجد عطاء يستعمل كلّاً من القياس (**الكتاب I**، 124) والاستحسان (ابن عبد البرّ، مذكور في **الزرقاني**، الجزء I، ص108)[419].

**الدّارمي** (باب ما يُتّقى من تفسير حديث النّبيّ) قال عُمر بن عبد العزيز في إحدى خطبه: «يا أيّها الناس إنّ اللّه لم يبعث بعد نبيّكم نبيّاً، ولم ينزل بعد الكتاب الذي أنزله عليه كتاباً، فما أحلّ اللّه على لسان نبيّه فهو حلال إلى يوم القيامة، وما حرّم على لسان نبيّه فهو حرام إلى يوم القيامة، ألا وإني لست بقاضٍ ولكنّي منفّذ، ولست بمبتدع ولكنّي متّبع...». ويَرِد في إسناد هذا الحديث اسم المعتمر بن سليمان الذي كنا ذكرنا أنه وراء بعض الأحاديث التي تحمل تحيّز أهل الحديث[420]؛ وهي أحاديث تُوجّه سهام النقد نحو المفهوم القديم للاجتهاد. وقد أصبح الموقف المُصرّح به هنا بما يحمله من ملابسات جزءاً من النظرية التقليديّة للفِقه الإسلامي، غير أنّ ذلك لم يقع إلّا بعد زمن الشّافعيّ. وقد فصل البخاري الاجتهاد عن علاقته القديمة بـ «الرّأي» و«القياس»[421]. أما لدى ابن قُتَيْبَة

(419) يُعدّ هذا الاستحسان موقفاً قديماً صحيحاً على الرَّغم من أنّ نسبته إلى العلماء الذين عرفوا به ليست صحيحة بالضّرورة. وبشأن عطاء عُموماً، انظر لاحقاً، ص320 وما يليها.

(420) انظر سابقاً، ص74.

(421) كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب ما جاء في اجتهاد القضاء بما أنزل اللّه.

ص19، ص30، فقد اقتصر مصطلح المجتهد على كبار عُلماء السّلف ممّن لا نظير لهم، وأنكر اجتهاد معاصريه من العُلماء.

## 10. ملاحظات ختاميّة في أُصول الفِقه

لقد انتهينا إلى القول إنّ أُصول الفِقه عند أهل العراق كانت في بعض الأوجه أكثر تطوّراً منه عند أهل المدينة، وذلك فيما يتعلّق على سبيل المثال بالأحاديث والسُّنَّة النبويّة والإجماع والاجتهاد[422]، إلّا أنّ قول الخطيب البغدادي (الجزء XIV، ص245 وما يليها) إنّ أبا يوسف كان أوّل من ألّف كتباً حول النظريّة الفِقهيَّة بالاستناد إلى مذهب أبي حنيفة لا يُمكن تأكيده من خلال المصادر القديمة.

ويُدرج أُصول الفِقه الذي عُرف لاحقاً كل فعل يأتيه المكلّف في أحد الأحكام الفِقهيَّة الخمسة: «وهي الواجب، والمستحبّ، والمباح، والمكروه والمحرّم»، كما أنّها تناقش العلاقة بين هذه الأحكام ومفاهيم الحقّ والباطل وما بينهما من درجات. ولم تكن هذه الأحكام الخمسة على نحو ما ذكرنا معروفة لدى الشّافعيّ وأسلافه.

يتناول الشّافعيّ بالنقاش بعض أوجه هذا الموضوع، وذلك على امتداد **الكتاب VI** (ص265-267)، وفي **الكتاب VII**، ص270، وفي **الرّسالة**، ص48 وما يليها. ومن الواضح أنّه لا يعرف «المكروه» بوصفه حكماً منفصلاً عن الأحكام الأخرى، إذ لا يعترضنا هذا المصطلح في كتبه. أمّا مصطلح «المستحب» الذي ظهر لاحقاً، فإنّه يَرِد بالمعنى نفسه الذي عُرف به فيما بعد، وذلك في، **الكتاب III**، 25، لكن يتّضح من السياق وكذلك من **الكتاب VI** أنّ هذا المصطلح لم يصبح بعدُ جزءاً من الجهاز الاصطلاحيّ للشّافعيّ، وقد اتفق في وقت لاحق على استعمال مصطلح آخر للدّلالة على «المستحب» هو «السُّنَّة» مع الحرص على الفصل بينه وبين «سُنَّة النّبيّ» فصلاً دقيقاً. ويبدو أنّ الشّافعيّ يستعمل مصطلح «السُّنَّة» في معنى «سُنَّة النّبيّ» في **الاختلاف**، ص184. بيد أنّه

(422) انظر سابقاً، ص44، 98، 110، 132.

من الواضح أنّ هذا لا يُمثّل هنا أيضاً جزءاً من استعماله الاصطلاحيّ. ويُميّز الشّافعيّ في **الرّسالة**، ص43، بين «الواجب» و«الواجب في الاختيار»، وهو ما يعنيه «المستحب» نفسه[423]، ولا يُعدّ جهاز المزني الاصطلاحي أكثر دقّة من جهاز شيخه[424].

وليس للشّيبانيّ كذلك مصطلحات ثابتة بالنسبة إلى «المستحبّ» و«المكروه»، ويُرجّح أن يكون الحديث المسند إلى المذهب الحنفي صحيحاً عندما يذكر أنّ الشّيبانيّ استعمل مصطلح «المكروه» بمعنى «المحرّم»[425]. ويقول الشّيبانيّ عند استشهاده بحديث يُنسب إلى ابن عُمر في **مُوَطّئه**، ص225: «هذه هي السُّنَّة»، غير أنّه يفسّر هذا الكلام بالقول إنّ المرء يُمكن أن يأتي بما يخالفها. وهو ما يُبيّن أنّه لم يُميِّز إلى ذلك الحين بين معنيي السُّنَّة تمييزاً واضحاً. ويصحّ الأمر نفسه على استعمال الشّافعيّ لمصطلح «السُّنَّة» في **الاختلاف**، ص184.

ونجد هذا الاستعمال الغامض للسُّنَّة نفسه في **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص128، حيث يستشهد سُحْنُون بحديث يروى عن عليّ مفاده أنّ صلاة الوتر ليست واجباً على الإطلاق كالصلوات التي أمر بها القرآن، وإنّما هي سُنَّة جاء بها النّبيّ. وتُظهر الشواهد المذكورة في **أثر الزرقاني**، جI، ص184، تردّد مالك في الاستعمال الاصطلاحي لـ «المستحبّ»[426].

ويُظهرُ نقاش الشّافعيّ للعلاقة بين أحكام الحلال والحرام ومفاهيم الحق والباطل[427] أنّ المواقف كانت منقسمة بشأن هذه المسائل في النظرية الفِقهيَّة، غير أنّ هذا النقاش لا يسمح لنا باقتفاء أثر تطور المواقف والمذاهب. لكن يبدو من استعمال الشّافعيّ لمصطلح «فاسد» مرادفاً لـ «باطل»، أنّه تخلّى عن ذلك

(423) انظر كذلك، ص415 (حول **الكتاب III**، 111).
(424) كتاب الأمر والنهي، وفي غيره من المواطن.
(425) هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، وفي غيره من المواطن.
(426) «حسن وليس واجباً»، حسب رواية أشهب؛ و«السُّنَّة» و«المعروف» حسب رواية ابن وهب.
(427) **الكتاب VI**؛ **الكتاب VII**، 270؛ **الرّسالة**، ص48 وما يليها.

الفصل بين المعنيين، وقد كان أمراً معتاداً لدى المدارس القديمة التي سبقت صاحب **الأمّ**[428]، علماً بأنّ هذا الفصل لم يكن على الإطلاق بالغ الوضوح.

لقد كان موضوع صحّة الأحكام عُموماً وإبطال الأحكام المخالفة للتعاليم الصريحة الواردة في القرآن والسُّنَّة والإجماع خصوصاً، أحد الموضوعات التي حظيت بجدل مستفيض في مرحلة لاحقة من تطوّر النظرية الفِقهيَّة. ويستشهد الشّافعيّ بالمبدأ العام الذي يقول بإبطال الحكم إذا خالف نصّ الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو شيئاً داخلاً في معاني هذه الأدلّة (**الكتاب I**، 56)؛ وإذ يغيب القياس عن قائمة الأصول المذكورة، فإنّ ذلك يحمل دلالة مهمّة، فحتى الشّافعيّ نفسه يقرّ إلى هذه الحدود بحريّة «الرّأي» المعروفة قديماً.

تُعْنَى فلسفة الفِقه بالبحث عمّا إذا كانت الأعمال عُموماً مباحة إن لم يقع تخصيصها بالنّهي، وهل هي محرّمة في الأصل إذا لم تكن مخصوصة بالإباحة؛ ولا يهتمّ الشّافعيّ بهذه المسألة النظريّة بيد أنّه يعتني بفروع الفِقه عندما يناقش في **الرّسالة** (ص48 وما يليها) الصّلة العامّة بين المباح والمنهي عنه.

أما ما يتعلّق بترتيب المصادر، فإنّ الشّافعيّ يُحيل عليها عُموماً مع بعض التنوّع في التفاصيل حسب الترتيب الآتي: القرآن، والسُّنَّة أو الأحاديث النبويّة، والآثار أو أحاديث الصّحابة وغيرهم، والإجماع والقياس والمعقول. يقول في **الرّسالة**، ص70: «وجهة العلم... الكتاب والسُّنَّة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها... ويستدلّ [العالم] على ما احتمل التفسير منه [القرآن] بسُنَن رسول اللَّه، فإذا لم يجد سُنَّة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس». ويمثّل القرآن والسُّنَّة والإجماع والقياس الرباعيّ المكوّن لِما يُعرف بمصادر الفِقه أو أصوله في النظرية التقليديّة[429]. ويَرِد ذكر هذا الرباعي

(428) انظر مثلاً الشّيبانيّ، **الجامع الصغير**، 33، 78 وما يليها؛ ديمتروف (Dimitroff) في *M.S.O.S*، جXI (1908)، ص147 وما يليها من صفحات؛ سانتيلانا (Santillana) *Istituzioni*، جI، ص176 وما يليها من صفحات.

(429) انظر سابقاً، ص13. تعدّ المقابلة بين الأصول والفروع التي ظهرت لاحقاً غير معلومة لدى الشّافعيّ. للاطّلاع على استعمالاته المختلفة «للفرع» و«الفروع»، انظر سابقاً، ص156، ولاحقاً، ص173.

في **الرّسالة**، ص8، إلّا أنّ الشّافعيّ قلّما يُحيل عليه، ومن المؤكّد أنّه لم ينزّل هذه الأصول الأربعة المنزلة نفسها.

فهو على نقيض ذلك يُسمّي القرآن والسُّنَّة بـ «الأصلَيْن» (**الأمّ**، الجزء VI، ص203)، أمّا ما سواهما فـ «تبع» لهما (**الكتاب IV**، ص250)[*]. ويشير إلى أن لا شيء يُمكن أن يضيف إلى سلطتهما أو ينقص منها (**الكتاب IX**، 29) فهما «قول فرض» لا يقال فيه كيف، وهما أيضاً «القول الغاية» الذي به تقاس كلّ فروع القول (**الاختلاف**، ص340). ويدفع الشّافعيّ عن نفسه في **الرّسالة**، ص82، التهمة القائلة إنّه يُسوّي بين القرآن والسُّنَّة من ناحية، والإجماع والقياس من ناحية أخرى. فإذا كان يُقرّ بأنّ الأحكام القائمة على هذه الأصول أحكام ملزمة على حدّ سَواءٍ، فإنّه يشير إلى أنّ الفرق بينها يكمن في الأصول والأسباب، فما يقوم على القرآن والسُّنَّة المجتمع عليها صحيح في ظاهره وباطنه، أمّا ما يقوم على السُّنَّة التي رويت عن الآحاد ولم يجتمع الناس عليها، فإنّه صحيح في ظاهره فحَسْب لأنّ راوي الحديث قد يكون على خطأ[430]. ويقضي الشّافعيّ أيضاً بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من الأصول السابقة ولا يُلجَأ إليه إلّا عند الضرورة، بل إنّه لا يجوز إذا وُجد الخبر أي الحكم المذكور في القرآن أو السُّنَّة.

وتتبوّأ السُّنَّة النبويّة عند الشّافعيّ مرتبة أدنى من مرتبة القرآن[431]، فما لم يذكر في القرآن يؤخذ من السُّنَّة والإجماع (**الاختلاف**، ص3). وقد زعم الشّافعيّ قبوله الحجّيّة المطلقة للقرآن إلّا إنّه لم يُقرّ بذلك في المستوى العمليّ[432].

أمّا الإجماع عند الشّافعيّ فله مرتبة أدنى من مرتبة السُّنَّة[433]، وهو ما يتعارض في الوقت نفسه مع أقوال جميع المذاهب القديمة ومع ما انتهى إليه علم

(*) ذكر شاخت في نصّه **الكتاب IV**، 52 وهو خطأ في الرّقن والصّحيح ما أثبتناه. (المترجمان).

(430) انظر سابقاً، ص69 وما يليها.

(431) انظر مثلاً، **الرّسالة**، ص14؛ **الاختلاف**، ص68؛ وكذلك **الاختلاف**، ص409 حيث تستعمل السُّنَّة في المعنى القديم لـ «السُّنَّة الحيّة».

(432) انظر سابقاً، ص28 وما يليها.

(433) انظر مثلاً، **الرّسالة**، ص12، 58؛ **الاختلاف**، ص409.

أُصول الفِقه التقليدي[434]، إذ يُهيِّئ الإجماع في كُلٍّ منهما ضماناً للمنظومة الفِقهيَّة برُمّتها، أمّا الشّافعيّ فإنّه لا يضمن إلّا ما تمّ الوصول إليه عن طريق القياس (**الرّسالة**، ص65).

ويتبوّأ القياس آخر مرتبة في ترتيب الشّافعيّ للأصول (**الكتاب I**، 52). وقد كان الشّافعيّ يَعي أنّ هذا الأصل غير مأمون الطريق وإن استُعملَ استعمالاً صحيحاً (**الرّسالة**، ص66)[435]. وعلى خلاف القياس، يجمع الشّافعيّ القرآن والسُّنَّة والإجماع جميعاً تحت اسم «خبر لازم» أو «خبر يلزم»[436].

ويُميّز صاحب **الرّسالة** بين علم العامّة وعلم الخاصّة[437]؛ إذ يشمل الأوّل جُمَل الفرائض التي لا يُمكن أيَّ عاقل أن يجهلها. وهذا الصنف من العلم (الإحاطة) يُذكر ذكراً صريحاً في القرآن وتتناقله الأُمّة عُموماً من خلال الأحاديث النبويّة التي يرويها الكثير عن الكثير في كُلّ قرن فلا يكون هنالك مجال للخطإ. أمّا الصنف الثاني من العلم، فهو يشمل الفروع أو خاصّة الأحكام التي ليس فيها نصّ صريح في القرآن، والتي تَرِد في أحاديث أقلّ تداولاً أو في أحاديث «الآحاد»، والتي تكون نتيجة الاجتهاد عن طريق القياس في بعض أجزائها وتكون بذلك قابلة للاختلاف. ثمّ إنّ خاصّة الأحكام فوق علم العامّة، بل ليس من الضروري على كلّ خاصّة أهل العلم الإلمام بها[438]، فإذا ما ألمّ بها عدد كافٍ من الخاصّة، أُعفي البقية من الإحاطة بها[439].

---

(434) انظر سابقاً، ص103 وما يليها، 118 وما يليها.

(435) يواصل الطبري رفضه عَدَّ القياس مصدراً من مصادر التشريع كالقرآن والسُّنَّة (أي الأحاديث النبويّة) والإجماع (أي إجماع العلماء وعامّة الناس)؛ انظر، كارن (Kern) في *Z.D.M.G*، LV، ص72.

(436) **الكتاب VII**، 271 وفي مواطن أخرى يبدو أنّ عبارة خبر لازم (يلزم) كانت تقتصر في الاستعمال الاصطلاحي للمذاهب القديمة على القرآن والأحاديث التي تعترف بها هذه المذاهب. انظر سابقاً، ص41 وما يليها، 139.

(437) **الرّسالة**، ص50، 63، 66 (المقاطع المهمة)؛ انظر كذلك، **الكتاب III**، 148 (ص246)؛ **الكتاب IV**، 255؛ **الاختلاف**، ص101، 271.

(438) يعدّ إجماع العلماء عند المذاهب القديمة حُجَّة لمن لا علم لهم: **الكتاب IV**، 255. انظر كذلك سابقاً، ص117.

(439) لا يستعمل الشّافعيّ إلى حدّ هذا الوقت مصطلح «فرض الكفاية» الذي ظهر لاحقاً. =

ويعتقد الشّافعيّ في الأخير أنّ في الوحي الإلٰهي تبياناً لكلّ شيء سواء أكان ذلك من خلال ما ورد في القرآن أو السُّنَّة[440]؛ ذلك أنّه يُحيل في هذا الإطار على سورة القيامة 75/ 36، وعلى حديث يُروى عن النّبيّ ويقول فيه إنّه لم يترك شيئاً ممّا أمر به اللّه العباد إلّا وقد أمرهم به، ولا شيئاً ممّا نهاهم عنه إلّا وقد نهاهم عنه[441]. ويستنبط الشّافعيّ انطلاقاً من هذه الأُطروحة عدداً من الأحكام تتضمّن دحض السُّنَّة الحيّة ودحض إجماع العُلماء ودحض الاستحسان، كما أنّ نظريته في علوم الفِقه تجمع مواقفه من الأحاديث والإجماع والاختلاف والقياس وتربط بينها.

ويُمثّل علم أُصول الفِقه عند الشّافعيّ على وجه العُموم منظومة ثابتة ومتماسكة تماسكاً رائعاً، فتفوق بكثير أقوال المذاهب القديمة على الرَّغم ممّا يوجد من شواهد على تطوّر نظريّة صاحب **الأمّ** تطوّراً تدريجيّاً، ومن دلائل على تأثره بالمواقف القديمة، على الرَّغم ممّا يوجد أحياناً من مواطن تردّد وتذبذب[442]. فقد كانت هذه النظرية إنجازاً يقف وراءه عقل فردي محنّك، وكانت في الوقت نفسه نتيجة منطقيّة لمسار متّصل عرف انطلاقته عندما اعتمدت أحاديث منقولة عن النّبيّ حُججاً في الفِقه لأوّل مرّة. وقد خضع تطوّر أُصول الفِقه لسيطرة ذلك الصراع الدّائر بين تصوّرين اثنين هما: تصوّر القول السائد الذي مضت عليه الأُمّة من ناحية، وتصوّر حُجِّيّة الأحاديث النبويّة من ناحية أخرى؛ وما مواقف المذاهب الفِقهيَّة القديمة إلّا مصالحة قَلِقة [بين التصوّرين]. وقد أثبت الشّافعيّ صحة الطرح الذي أتى به أهل الحديث، وأجاز علم أُصول الفِقه التقليدي العمل بالحديث أصلاً من الأصول مثلما أجازت الإجماع من قبلُ.

يُعَدُّ ابن المُقَفَّع، أبرز شاهد من خارج الأوساط الفِقهيَّة على تطوّر أُصول

= أمّا ما يتعلّق بنقيض المصطلح المذكور، فإنّه لا يستعمل مصطلح «فرض العين» الذي ظهر لاحقاً أيضاً، وإنّما يستعمل عبارة فرض على العامّة، ويبدو أنه حتى **الخيّاط**، ص100، لم يكن كذلك على علم بمصطلح «فرض الكفاية» عند كتابة مؤلّفِهِ.

(440) **الكتاب IV**، 250؛ **الكتاب VII**، 271.

(441) انظر سابقاً، ص71.

(442) انظر سابقاً، ص23 وما يليها، 28، 31، 32 وما يليها، 53، 101 وما يليها، 111 وما يليها من صفحات، 153، 160 وما يليها.

الفِقه المحمدي، وذلك من خلال أثره الموسوم بـِ **رسالة في الصّحابة**[443]؛ فمن واجب أمير المؤمنين استناداً إلى ما يقول ابن المُقَفَّع تعليم القرآن والإلمام بالسُّنَّة، وأن يستوثق لنفسه بالحُجَّة ويتّخذها على رعيته، وأن يجتنب أولئك الذين يكتفون بالدعوة (ص124)، كما يجب على أمير المؤمنين أن يجعل من بين أهل مشورته رجلاً فقيهاً مصلحاً يوضع بين أظهر الناس لينتفعوا بصلاحه وفِقهه. (ص129). ويجب أن يكون له من أهل الفِقه والسُّنَّة والسِّير والنصيحة مؤدّبون مقوّمون، يذكرون ويبصرون الخطأ ويعظون عن الجهل ويمنعون عن البدع (ص130). وتعكس هذه النصائح ما لقيه الفِقه المحمدي من دعم واضح على أيدي الخلفاء العبّاسيين الأوائل.

(443) انظر سابقاً، ص76 وما يليها، 119 وما يليها، 129 وما يليها.



# القسم الثاني

# نشوء أحاديث الأحكام

## 1. ملاحظات تمهيديّة

يذهب الرأي السائد من ظهور الأحاديث إلى القول بوجود أقوال جوهريّة صحيحة تعود في الأصل إلى زمن النّبيّ، وإلى أنّ هذه الأقوال عرفت تحريفاً في القرون المتعاقبة، وذلك من خلال ما أُضيف إليها من معلومات زائفة مثيرة للجدل. ويذكر الرأي كذلك أنّه تمّ التخلّي عن الكثير من هذه الإضافات من خلال ما قام به عُلماء الفِقه المحمدي من نقد للأسانيد، كما يذكر الرأي نفسه أنّ الزيادات التي ظهرت لاحقاً لم تغمر الأقوال الجوهريّة الصحيحة بصفة كلّية[1]. ولا يوجد تسويغ لأغلب ما يذهب إليه الرأي من هذه الأقوال وما شابهها، تلك الأقوال التي لا تنطبق بكلّ تأكيد على أحاديث الأحكام. وقد حاول بعض الكتّاب الذين ظهروا لاحقاً الاعتماد على هذه الأقوال للتقليل من شأن الاكتشاف الجوهري الذي توصّل إليه غولدزيهر فيما يتعلّق بطبيعة الأحاديث النبويّة[2]. وتتمثّل إحدى أهمّ النتائج التي يُمكن استخلاصها من الجزء الأوّل من هذا الكتاب في أنّ السُّنَّة الحيّة للمذاهب الفِقهيَّة القديمة القائمة على إعمال العقل الفردي مثّلت منطلقاً للتفكير الفِقهيّ، وقد ساندت هذه السُّنَّة دعم الصّحابة ومباركتهم لها. وتتمثّل النتيجة الأساسية كذلك في أنّ الأحاديث التي رويت عن

---

(1) يَرِد الرأي السائد في شكل ملخص تلخيصاً جيّداً في لامنس (Lammens)، *Islām*، ص69 وما يليها.

(2) انظر سابقاً، ص16 وما يليها.

النّبيّ نفسه والتي انتشرت على أيدي أهل الحديث نحو منتصف القرن الثاني بعد الهجرة، قد تقاطعتْ معَ السُّنَّة الحيّة وأثّرت فيها، وأنّ الشّافعيّ هو من بوّأ دون سواه الأحاديث النبويّة المكانة العليا[3]. وتكمن الغاية من الجزء الثاني في أن نبيّن أنّ عدداً كبيراً من أحاديث الأحكام التي تَرِد في المجاميع الحديثيّة تعود في الأصل إلى ما بعد زمن مالك والشّافعيّ، وفي أن نتقصّى بروز أحاديث الأحكام ونتناول أسانيدها بالدرس المفصّل؛ كما يهدف الجزء الثاني إلى استخراج نتائج تتعلّق بأصول تلك الأحاديث في المرحلة التي سبقت زمن التدوين، ومنْ ثَمَّ إلى ضبط طريقة تُمكّننا من تتبّع تطوّر المذهب الفِقهيّ طيلة هذه المرحلة التي تُمثّل الأحاديث فيها عندنا الشاهد الوحيد على ذلك العصر، وإلى اختبار هذه الطريقة. وبعبارةٍ أخرى، يهدف هذا الجزء الثاني إلى إبدال الصّورة الثابتة للتيارات المتنازعة التي بقيت سائدة إلى ذلك الوقت بصورة أخرى تُظهر مسار تطوّرها في التاريخ.

تفتقر الأحاديث المتعلّقة بالمغازي أو السيرة النبويّة إلى الأسانيد الصحيحة عُموماً، ويُفرّق الشّافعيّ في هذا المجال بين هذه الأحاديث من ناحية وأحاديث الأحكام من ناحية أخرى[4]. وقد سبق توسّع الأوزاعي في استعمال الأحاديث «التاريخيّة» استعمالاً واسعاً، وذلك لدراسة الموضوع المتعلّق بفِقه الحرب[5]. غير أنّ الظهور التدريجي للمادة «التاريخيّة» في النقاشات الفِقهيَّة استمرّ في المرحلة الممتدّة بين زمن الأوزاعي وزمن الشّافعيّ[6]؛ فقد تزامن قبول الأحاديث

(3) انظر سابقاً، ص33، 75، 85 وما يليها، 102 وما يليها، 122 وما يليها وفي غير ذلك من المواطن.

(4) **الكتاب III**، 44؛ **الكتاب IX**، 8، 9 (قارن بما يَرِد في **الأمّ** IV، ص69)؛ **الرّسالة**، ص21 وما يليها؛ **الاختلاف** ص388 وما يليها. يفرّق أبو يوسف كذلك بين السُّنَّة والسيرة في **الكتاب IX**، 6، 21.

(5) انظر سابقاً، ص49.

(6) «الأحاديث التاريخيّة» التي يقدّمها مالك: انظر الطبري، ص81. و**المُدَوَّنة**، جIII، ص7 وما يليها. (انظر كذلك سابقاً، ص37، الإحالة رقم 56، بشأن معرفة مالك غير الدقيقة بالسيرة النبويّة)؛ أمّا فيما يتعلّق بالأحاديث «التاريخيّة» التي يقدّمها أبو يوسف، فانظر **الكتاب IX**، 1، 11، 30، 36؛ وبشأن الأحاديث «التاريخيّة» التي يقدّمها الشّيبانيّ، انظر: **السِّير** جIII، ص94 (قارن بما يَرِد في **الكتاب IX**، 25)؛ المصدر نفسه =

«التاريخيّة» في الجدال الفِقهيّ مع اكتسابها أسانيد عرفت دقة متزايدة[7]. وتواصل هيكل القول «التاريخي» في تطوّر طيلة هذه المدّة كاملةً، وقد اعترض أبو يوسف والشّافعيّ كلاهما على الأحاديث «التاريخيّة» التي استعملها خصومهما لأنّها غير معروفة لدى الخاصة من عُلماء المغازي أو لأنها غير مقبولة لديهما[8]. وقد كانت هذه العمليّة متبادلة بين الطرفين، إذ إننا نجد أحاديث ذات طابع فِقهيّ محض لكنّها متعلّقة بخلفيّة «تاريخيّة» معيّنة، وقد نجحت مع ذلك في التسرّب إلى السّيرة النبويّة[9] إلى حدٍّ ما.

## 2. نشوء أحاديث الأحكام زمن التدوين. استنتاجات بشأن زمن ما قبل التدوين

يهدف هذا الفصل إلى وضع نقطة انطلاق واضحة المعالم للاستعمال المنهجي المنتظم للأحاديث بوصفها أقوالاً تُوثّق تطوّر الموقف الفِقهيّ، وذلك بالبحث والتحقيق في نشوء أحاديث الأحكام زمن التدوين الذي يمتدّ بين سنة

---

= جIV، 238 (قارن بما يذكر في **الكتاب IX**، 39)؛ وبخصوص الأحاديث التاريخيّة التي يقدّمها الشّافعيّ، انظر: **الكتاب VIII**، 12، 13؛ **الكتاب IX**، 19، 23، 25، 39، 44؛ **الأمّ IV**، ص170 وفي غير ذلك من المواطن.

(7) قارن بين ما يرد في أقوال مالك في **المُدَوَّنة**، جIII، ص8. وما يذكره أبو يوسف في **الكتاب IX**، 28 وكتّاب سيرة النّبيّ (ابن هشام، 653، 872 وما يليها؛ الواقدي، ص163، 369 وما يليها؛ ابن سعد جIII، ص41، 114) من ناحية، وبين الأسانيد التي تضمّ نافعاً والتي ترد في **الأمّ**، جIV، ص161، 174 **والمُدَوَّنة**، جIII، ص8 من ناحية أخرى.

(8) أبو يوسف: **الكتاب IX**، 10؛ الشّافعيّ: **الكتاب IX**، 6؛ **الأمّ**، جIV، ص66.

(9) انظر مثلاً: تفاصيل زواج النّبيّ من ميمونة، (لاحقاً، ص189)؛ والزعم القائل إنّ الرسول أجاز زواج المتعة بصفة ظرفيّة، (لاحقاً، ص339)؛ والادّعاء القائل بقنوت النّبيّ، (لاحقاً، ص340)؛ وروايات تصوّر تأثير اعتناق الإسلام في الزواج السابق لذلك، (لاحقاً، ص353 وما يليها)؛ وانظر كذلك الحديث الذي أشاعه المُحدّثون بشأن صلاة النّبيّ حين كان مصاباً وقد تمّت مقارنة هذا الحديث بحديث السّيرة الأصلي بشأن صلاة النّبيّ في أثناء مرضه الأخير (**المُوَطّأ**، I. 248؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ** 113؛ **المُدَوَّنة**، جI، ص81؛ **الكتاب III**، 19؛ **الرّسالة**، ص36 وما يليها؛ **الاختلاف**، ص98 وما يليها من صفحات، ص136)؛ وتُعدُّ كل أسانيد حديث السّيرة المشار إليه أخيراً والمذكورة في المصادر الفِقهيّة أسانيد ثانوية ومستعارة من الحديث الأوّل.

150 وسنة 250 بعد الهجرة على وجه التقريب، أي بين زمن أبي حنيفة وزمن المجاميع الحديثيّة، مع أنّ زمن التدوين قد امتدّ بعض الشيء إلى حدود النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة(10). ولا تمثّل الشواهد التي نستعرضها هنا إلّا أهمّ ما يُمكن جمعه، أمّا أهمّ نتيجة يُمكن الخروج بها فهي أنّ أحاديث الأحكام المنقولة عن النّبيّ قد نشأت على امتداد المدّة المذكورة كاملةً وإن عرفت تطوّراً سريعاً طيلة السنوات الخمسين الفاصلة بين زمن الشّافعيّ وزمن تدوين المجاميع الحديثيّة؛ ويُمكن أن نرجع ذلك إلى التأثير المتبادل بين الشّافعيّ وأهل الحديث. ولابُدَّ أن تؤكّد الشواهد المعتمدة هنا ما في طبيعة المسألة من تراكم؛ فإذا حرصنا على التثبّت بعناية من وجود الأحاديث المتصلة بمسألة معيّنة أو غيابها في المصادر المتوافرة، فإنّ التغافل عن بعض النقاط في بعض الأحيان إلى جانب ما يُعرف عن مصادرنا من نقص لا يفنّد النتائج التي سننتهي إليها عُموماً. وتتمثّل أفضل طريقة لإثبات عدم وجود حديث ما في حقبة معيّنة في البرهنة على تأكيد عدم استعمال ذلك الحديث بوصفه حُجَّة فِقهيَّة في جدل معيّن تكون الإحالة فيه إلى ذلك الحديث أمراً أكيداً متى وُجد بالفعل، وقد اختيرَت الشواهد المعتمدة في هذا الفصل بالنظر أساساً إلى هذه النقطة التي ذكرناها، ونجد في بعض الحالات أنّ أحد الخصوم أو غيره يذكر أنّه لا يحفظ شواهد أخرى سوى تلك التي ذكرها بنفسه والتي لا تشتمل على الحديث المعنيّ بالأمر، ويُمكن أن نطمئنّ إلى هذا الصنف من النتائج المبنيّة على السّكوت (*e silentio*) كذلك من خلال **الكتاب VIII**، 11، حيث يقول الشّيبانيّ(*): «[القول بما قلت] إلّا أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له وليس عندهم في هذا أثر يفرّقون به بين هذه الأشياء فلو كان عندهم جاؤنا [كذا] به فيما سمعنا من آثارهم». ويُمكن أن نطمئنّ إلى القول إنّ أحاديث الأحكام التي نهتمّ بها كانت تُستحضر بوصفها حُججاً يُقصد بها الدّفاع عن مواقف مستعمليها لمّا أصبحت منتشرة ومتداولة.

(10) كان هذا الصّنف من التحقيق محبّباً لدى غولدزيهر (Goldziher)، *Muh, St*، ج II، ص218، الإحالة عدد 1.

(*) ينسب الشّافعيّ الكلام على وجه الدقّة إلى أهل الشام عُموماً. [المترجمان].

### أحاديث ما بعد زمن الحسن البصريّ:

على الرَّغم من أنّ كتاب العقائد المنسوب إلى الحسن البصري[11] لا يهتمّ بمسائل الفِقه، من المناسب الانطلاق منه لأنّه يُبيّن أنّ الأحاديث المرتبطة بأصول الدّين ـ وقد ظهرت عُموماً قبل الأحاديث ذات الصلة بالفِقه ـ لم تكد توجد زمن تأليف الكتاب، وذلك نحو نهاية القرن الأوّل أو في السنوات الأولى للقرن الثاني للهجرة، إذ لا يوجد أثر لأيّة أحاديث نبويّة، ويذكر الحسن البصري قائلاً: «إنّ كلّ قول لم يستند إلى القرآن إنّما هو قول خطأ».

### حديث يشترك فيه إبراهيم النخعيّ وحمّاد:

يُذكر في كتاب **الآثار** لأبي يوسف ص206 أنّ أبا حنيفة روى عن حمّاد عن إبراهيم أنّ ابن مسعود لم يتبع عملاً ما، في حين في **آثار الشّيبانيّ**، ص37، أنّ أبا حنيفة روى عن حمّاد أنّ إبراهيم لم يأخذ بذلك العمل، ويروي الشيء نفسه عن ابن مسعود، إلّا أنّه يوجد حديث رُوي عن النّبيّ يذهب إلى نقيض ما ذُكر؛ إذ يَرِد في **آثار أبي يوسف**، ص207 حديث يرويه أبو حنيفة عن حمّاد عن عبد الكريم[12] بإسناد يعود إلى النّبيّ ويذكر أنّه قد أخذ حقاً بذلك العمل. ويروي الشّيبانيّ في **آثاره**، ص37، عن عُمر بن ذرّ الحمداني عن أبيه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النّبيّ حديثاً يؤيّد ذلك العمل، ويستعمل هذا الحديث في الجدال لمعارضة الموقف الآخر المخالف. ويَرِد الحديث نفسه لكن بإسناد عراقيّ آخر في **الكتاب II**، 19.

وسيتبيّن أنّ اسم إبراهيم النخعيّ كثيراً ما يُستعمل لنعت المذهب العراقيّ القديم[13]. وقد نقل حمّاد الحديث الذي نحن بصدده إلى جانب الحديث النبويّ المستحدث إثره، وهو يذهب إلى نقيض الحديث الأوّل المنسوب إلى أبي حنيفة، ثم اكتسب الحديث النبويّ إسناداً أفضل في وقت لاحق.

---

(11) انظر سابقاً، ص95.
(12) تُعدّ هذه الحلقة ضعيفة. انظر التعليق في الهامش.
(13) انظر لاحقاً، ص299.

أحاديث يشترك فيها إبراهيم النخعيّ وأبو حنيفة:

يذكر حديث نبويّ يجهله إبراهيم (**آثار الشّيبانيّ**، ص22) وهو في الوقت نفسه معروف عند أبي حنيفة دون إسناد (**آثار أبي يوسف**، ص251)، ويَرِد هذا الحديث نفسه بإسناد تامّ في **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص275، وفي **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص122، وفي **الأمّ**، الجزء 7، **الكتاب II**، 19 (خ)، وفي المجاميع الحديثيّة كذلك[14].

للاطّلاع على مثال آخر، انظر ص78 المذكورة آنفاً حيث تبيّن أنّ بعض الأحاديث النبويّة المتعلّقة بالعبادات لم تكن بعدُ معروفة لدى إبراهيم، إلّا أنّها تُظهِرُ أيضاً أنّ الشّافعيّ قد اتّبع رواية تؤيِّد عملاً معيّناً دون سواه، ويَرِد ضمنيّاً حديث آخر مخالف لذلك العمل لأوّل مرّة على لسان أبي حنيفة في **الكتاب I**، 157(ب)، كما نجد رواية ثالثة في **موطّأ الشّيبانيّ**، ص382.

حديث يعود إلى إبراهيم النخعيّ ومالك:

يقول إبراهيم في آثار أبي يوسف، ص98: «ما اجتمع أصحاب محمّد ﷺ على شيء من الصلاة كما اجتمعوا على التنوير بالفجر والتبكير بالمغرب». ويبدو أنّ هذا القول هو أحد الأقوال الصحيحة لإبراهيم. ثمّ ظهرت لاحقاً أحاديث أخرى تحرص على وجوب أداء الصلاة في الفجر رُويت عن عليّ وابن مسعود (المصدر نفسه) وعن النّبيّ (ورد ذلك لأوّل مرّة في **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص19).

حديث يعود إلى عطاء والشّافعيّ:

يُحيل أبو يوسف في **الكتاب I**، 181، على قول عطاء الذي سمعه بنفسه عن الحجّاج بن أرطأة، وهو يأخذ بهذا القول الذي يرجّح أنه لا يعود إلى عطاء نفسه، وإنّما إلى الحجّاج دون سواه[15]، إلّا أنّ هذا القول اتّخذ شكل حديث نبويّ في زمن الشّافعيّ.

(14) تُعتبر حلقة الرّبط التي تصل بين مالك والصّحابيّ الذي يروي الحديث عن النّبيّ حلقة ضعيفة جدّاً.

(15) انظر لاحقاً، ص321.

### أحاديث تعود إلى ابن أبي ليلى وأبي حنيفة:

لا يرى ابن أبي ليلى في **الكتاب I**، 176، أنّه من الضروري أن يصوم المرء شهرين متتابعين إذا أفسد صيامه بالجماع (انظر: **السّرخسي**، الجزء III، ص72، بشأن موقف أكثر تسامحاً من ربيعة). ومن الواضح أنّه لم يكن بعدُ على علم بحديث النّبيّ في هذه المسألة، وهو حديث يقوم على القياس بما أتى في سورة المجادلة 58/ 4. ويقول أبو حنيفة إنّ كفارة الإفطار بالجماع يجب أن تكون شهرين متتابعين، وهو أوّل من أحال على الحديث النبويّ، وهو حديث مُرسل يَرِد في إسناده اسم عطاء الخراساني المثير للشبهة، ولم يكتسب هذا الحديث إسناداً متّصلاً إلّا في زمن مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص99؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص177).

لم يكن ابن أبي ليلى في الفقرة 193 على علم بحديث نبويّ يُذكر على لسان أبي حنيفة (أو أبي يوسف) وعند الشّافعيّ وفي المجاميع الحديثية.

### حديث يعود إلى الأَوزاعي ومالك:

انظر ص90 آنفاً حيث يذكر أنّ أبا يوسف لم يكن بعدُ على علم بحديث نبوي، مَعَ أنّ معاصره مالك بن أَنَس كان يعرف ذلك الحديث؛ وإذا كانت هذه النقطة تدعو إلى توخّي الحذر عند استعمال حُجّة السكوت (عن حكم ما) (*e silentio*)، فإنّها تبيّن أيضاً أنّ الحديث المعني بالأمر لم يكن معروفاً معرفة واسعة في زمن مالك.

### حديث يعود إلى الأَوزاعي وابن سعد:

انظر لاحقاً، ص232، الإحالة 112.

### أحاديث تعود إلى أبي حنيفة وأبي يوسف:

يعتمد أبو يوسف في **الكتاب IX**، 42، حديثاً غير تامّ الإسناد لا ينقله عن أبي حنيفة الذي كان من الواضح أنّه لم يكن على علم به، وإنّما يرويه عن شيخ مجهول، وتَرِد بعض الأمثلة المشابهة لذلك في **آثار أبي يوسف**.

انظر كذلك: ص205 لاحقاً.

أحاديث تعود إلى أبي حنيفة والشّيبانيّ:

لم يُتَحْ لأبي حنيفة في **الكتاب II**، 18 (ن) إلّا أن يستشهد بحديث يُروى عن الشعبيّ في إطار بحثه عن قاعدة تضبط إقامة الحدّ. ويروي الشّيبانيّ حديثاً نبويّاً لا ينقله من طريق أبي حنيفة وإنّما عن راوٍ آخر. ولم يكن ابن أبي ليلى قد أقرّ بعدُ بالحكم المذكور (انظر: **الكتاب I**، 112). وتَرِد حالات مشابهة في **آثار الشّيبانيّ**.

حديث يعود إلى أبي حنيفة والمجاميع الحديثية:

لم يُتَحْ لأبي حنيفة في **الكتاب I**، 169، أن يستشهد بغير إبراهيم النخعيّ (ويقع الشيء نفسه في كتب **الخراج والآثار** لأبي يوسف **والآثار** للشّيبانيّ). وتذكر أحاديث نبوية تتعلّق بالموضوع نفسه في المجاميع الحديثيّة، وفي رواية متأخرة عن مسند أبي حنيفة بإسناد من محض الخيال يذكر فيه أبو حنيفة نفسه. (انظر هامش طبعة القاهرة، ص125، الإحالة 1).

حديث يعود إلى مالك والشّيبانيّ:

لا يحفظ مالك (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص129) حديثاً ما إلّا عن ابن عبّاس الذي يروي الحديث مختصراً ويؤوّله بصفة محدّدة تتماشى مع موقفه، إلّا أنّ الشّيبانيّ (**مُوَطّأ** الشّيبانيّ، ص331 ودون إسناد) والشّافعيّ (**الكتاب III**، 95 وبإسناد تامّ) يعرفان النصّ الكامل للحديث الذي يتّصل بالنّبيّ، وهو مشفوع بتفسير مستفيض لابن عبّاس.

أحاديث تعود إلى مالك والشّافعيّ:

ولا يعرف أهل العراق (**الكتاب II**، 2 (خ))، الذين يُحيلون على إجماع العُلماء في مقابل حديث يروى عن ابن مسعود، ولا أهل المدينة أيضاً (**المُوَطّأ**، الجزء I، ص100؛ **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص31) أحاديث نبويّة عن المسألة التي هم بصددها. وينفرد الشّافعيّ دون سواه بحديث يُروى عن النّبيّ.

لا يحفظ مالك (الفقرة 19 (ج ج)) تلك الوصيّة القائلة بوجوب الاتّجار في

أموال اليتامى حتى لا تستهلكها الزكاة (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص49) إلّا بوصفها قولاً يروى عن عُمر، بيد أنّ الشّافعيّ كان على علم بالقول بوصفه حديثاً نبويّاً بإسناد تامّ.

وكان الأوزاعي قد أحال في **الكتاب IX**، 10، على حديث «تاريخي» يُروى عن النّبيّ دون إسناد، إلّا أنّ أبا يوسف رفض هذا الحديث قائلاً إنّ خاصّة أهل العلم لا يقبلونه، وأحال على حديث يُروى عن ابن عبّاس يؤيّد ما ذهب إليه من قول مختلف يوافقه فيه كلٌّ من مالك والشّافعيّ. وهكذا كان لزوماً على مالك، لو كان يحفظ حديثاً نبويّاً يدعم قوله، أن يستشهد به، غير أنّه لا يأتي إلّا بما يزعم أنّه قول عالمي المدينة المتقدّمين القاسم بن محمد وسالم (**المُدَوَّنة**، الجزء III، ص34)[16]. ولا تُقدِّمُ **المُدَوَّنة** إلّا حديثاً ظرفيّاً موضوعاً بكلّ تأكيد يُنسب إلى زمن الصّحابة. ولم يكن الحديث النبويّ الصحيح الذي يتعلّق بالمسألة المطروحة والذي رواه نافع عن ابن عُمر معروفاً لدى مالك، إذ يَرِد ذكره لأوّل مرّة في **أثر الشّافعيّ**، ويذكر زيادةً على ذلك أنّ نافعاً قد نقل هذا الحديث إلى عُمر بن عبد العزيز الذي قضى بما سمع، وهو ما يعبّر عن موقف أهل الحديث.

يَرِد في **اختلاف الحديث**، ص96، حديث نبوي بشأن مسألة مهمّة تتعلّق بالتيمّم. وإن كان إسناد الشّافعيّ صحيحاً، فإنّه غير معروف ولا معمول به عند مالك (**المُوَطّأ**، الجزء I، ص100؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص76).

أحاديث تعود إلى مالك والمجاميع الحديثية:

يَعزو مالك في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص134، تعريفه للملامسة والمنابذة إلى نصّ حديث نبويّ، ويذكر التعريف نفسه في **المُدَوَّنة**، الجزء X، ص37 وما يليها، بوصفه قولاً من أقوال مالك دون أن يكون مرتبطاً بأيّ حديث. وهذا التعريف هو في الحقيقة قول مأثور مضى عليه أهل المدينة، ويُنسب في **المُدَوَّنة**، الجزء X، ص38، إلى ربيعة. ويَرِد هذا القول كذلك بوصفه تفسيراً يُزاد على نصّ الحديث نفسه الذي يَرِد في روايتين اثنتين دون أن يذكر مالك في الإسناد (المصدر نفسه) إلّا أنّ هذا

(16) انظر سابقاً، ص144.

التفسير أصبح جزءاً من كلام النّبيّ في رواية البخاري ومسلم. (انظر **الزرقاني**، الجزء III، ص134). ويروي هذان الإمامان في الوقت نفسه الحديث نفسه دون التفسير. أمّا في **سُنَن النَّسائيّ** حيث يكون القول المزيد على الحديث أطول بقليل، فإنّ ما زيد قد فصل عن نصّ الحديث فصلاً واضحاً.

يَرِد في **الكتاب III**، 22، كلام لمالك يُعيد ربيع ذكره في نقاش يتناول ما يحظى به القول المطروح للنقاش من حجّية تقليدية (**المُوَطَّأ**، جi، ص372؛ **المُدَوَّنة**، جI، ص109). وعلى الرَّغم ممّا تحمله كلمات مالك من طابع فنّيّ، لا توجد أيّة إشارة إلى أنّ هذه الكلمات تُمثّل جزءاً من أيّ حديث، إلّا أنّها تذكر في **سُنن ابن ماجه** في شكل حديث نبويّ (الحديث مأخوذ من تعليق على **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص148، وهو يُذكر أيضاً في **كتاب الطحاوي**، الجزء I، ص207).

وكان على مالك في الفقرة 36 أن يعتمد على حديث مُرسل يُروى عن عُمر، وعلى رأي مستنبط منه يرفضه الشّافعيّ بوصفه مخالفاً لما عهده العرب. ويتضمّن **صحيح مسلم** حديثين نبويّين بإسنادين مدنيين (مذكور في **الزرقاني**، الجزء II، ص196).

أحاديث تعود إلى أبي يوسف والشّيبانيّ:

يُحيل الأَوزاعي في **الكتاب IX**، 29، على قول يزعم أنّه لأبي بكر ينهى فيه المسلمين عن تخريب بلاد المشركين. ويُعدّ هذا توظيفاً لسلطة الخليفة وأحد الصحابة لتأييد موقف أهل الشام الذين قبلوا بالعمل السّائد في العصر الأمويّ. وكان أبو يوسف يروي حديثاً مخالفاً لما سبق ذكره (نقلاً عن ابن إسحاق) يأمر فيه أبو بكر أحد قادة الجند بتخريب أيّ وادٍ أو دار غشيها أو تحريقها إذا لم يسمع منها أذاناً. وقد أدّى هذا القول في زمن جمع المجاميع الحديثيّة إلى ظهور حديث نبويّ مفاده أنّ النّبيّ كان في غزواته يتوقّف عند مطلع الفجر للتثبّت ممّا إذا كان أذان صلاة الفجر يرتفع من المكان الذي ينوي غزوه أم لا (انظر التفاصيل في التعليق، طبعة القاهرة)[17].

(17) أُسقِطَ الأمر الأصلي الذي صدر عن أبي بكر على النّبيّ كذلك: السّرخسي في السّير، جI، ص35 وما يليها.

وقد تُرك الأمر الأول لأبي بكر على أنه (أ) قد حُمل كلامه على أنّه تأكيد أن ديار الشام قد فُتحتْ [وبذلك فما من جدوى في تُخريبها] (**السّير**، الجزء I، ص35). ويُمكن أن يعود ذلك إلى الحقبة الفاصلة بين زمن أبي يوسف وزمن الشّيبانيّ(18)؛ وكذلك (ب) من خلال الأحاديث المُرسلة التي تتعلّق بما أمر به الرسول قائد الجيش الذي أُرسل لفتح أرض الشام (ابن وهب في **المُدَوَّنة**، الجزء III، ص8)، وقد ضُمّتْ أسماء بعض شيوخ المدينة الأوائل إلى أسانيد هذه الأحاديث.

وأمكن أبا يوسف حسب الفقرة 38 أن يردّ حديثاً بوصفه شاذّاً، غير أنّ الشّيبانيّ كان يعرف أحاديث أخرى مماثلة، فما كان منه إلّا أن أخذ بها (**السّير**، الجزء IV، ص87).

حديث يعود إلى الشّيبانيّ والمجاميع الحديثيّة:

في **الكتاب VIII**، 1، يُنسب إلى عُمر فرض قيمة الدية على أهل الذهب وأهل الورق لدى أهل العراق وأهل المدينة. ويأخذ الشّافعيّ كذلك بقول عُمر على الرَّغم من أنّه يحفظ حديثاً نبويّاً يؤكّد ما ذهب إليه أهل المدينة في قيمة الدية. وتقوم الدية (1 دينار = 10 دراهم) عند أهل العراق على أحاديث نبويّة تذكر في المجاميع الحديثيّة (انظر التفاصيل في **غويدي -سانتيلانا** *(Guidi-Santillana)*، الجزء II، ص680)، ولو كان الشّيبانيّ على علم بهذه الأحاديث لتعيّن عليه استحضارها في **الكتاب VIII**، 1، بوصفها جزءاً أساسياً من حُججه. ولذلك فمن المؤكّد أنّ هذه الأحاديث قد ظهرت في مرحلة لاحقة(19).

أحاديث تعود إلى الشّافعيّ وابن حنبل:

يُذكر في **الكتاب III**، 31، أنّ عدد الأحاديث التي يعرفها ابن حنبل تفوق

(18) يُحيل الشّافعيّ عليه كذلك في الكتاب IX، 29؛ وفي **الأمّ**، جIV، ص173 وما يليها من صفحات.

(19) انظر لاحقاً، ص263.

بكثير ما يَرِد في **المُوَطَّأ**، (الجزء II، ص9)، وما يَرِد في كتاب الشّافعيّ، كما يحفظ ابن عبد البرّ عدداً أكبر من الأحاديث (انظر **الزّرقاني**، الجزء II، ص9).

لا يعرف الشّافعيّ ولا أهل المدينة حسب الفقرة 143 (انظر أيضاً **المُوَطَّأ** الجزء III، ص124، 126) حديثاً نبويّاً ينهى عن بيع الحيوان بنسيئة أو إلى أجل إلّا أن حديثاً في هذا الصدد يَرِد في مُسنَد ابن حنبل وفي المجاميع الحديثيّة (انظر الزّرقاني، الجزء III، ص126)، ولا يعرف الشّيبانيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص344) هذا القول إلّا بوصفه حديثاً يُروى عن عليّ، ويستطرد قائلاً: إنّه سمع أنّ النّبيّ قد نهى عن مثل هذا البيع، كما يشير أبو يوسف (**الكتاب IX**، 5) إلى النهي الصادر عن النّبيّ، لكن دون ذكر إسناد.

يقوم الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص59، بتفسير تأليفي جامع لبعض الأحاديث، ويجعل ذلك موقفاً خاصّاً به، ويفعل الشّيبانيّ الفعل نفسه ناسباً الموقف القائم على التفسير التوفيقي إلى نفسه وإلى أبي حنيفة (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص47). إلّا أنّ الموقف نفسه يرد في أحاديث نبويّة يرويها ابن حنبل، وتُذكر أيضاً في المجاميع الحديثية التي ظهرت لاحقاً (انظر هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص47).

لا يعرف الشّافعيّ (حسب المصدر نفسه، ص149) ولا مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص204) ولا الشّيبانيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص280) أحاديث ينهى فيها النّبيّ عن أكل الضبّ «لأنّ أمّة من بني إسرائيل دواب وأني أخشى أن تكون هذه فألقوها». وتَرِد هذه الأحاديث في مُسنَد ابن حنبل والمجاميع الحديثيّة وغيرها (انظر التعليق على **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص280 وكذلك **الطحاوي**، الجزء II، ص314) ويبدو أنّ هذا النوع من الأحاديث المفضّلة عند ابن قُتَيْبَة قد ظهر في مرحلة مبكّرة من القرن الثالث للهجرة (انظر أيضاً الملاحظة اللاحقة).

ما زال الحديث الذي يُشبّه فيه الكلب الأسود بالشيطان حسب ما يُقال في المصدر نفسه، ص162، غير معروف لدى الشّافعيّ، وكذا الأمر عند مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء 1، ص277) والشّيبانيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص148)، إلّا أنّ ابن حنبل يعرف هذا الحديث (انظر **الزّرقاني**، الجزء 1، ص277)، كما يعرفه كذلك الجاحظ (**الحيوان**، الجزء I، ص141 وما يليها من صفحات).

ولا يحفظ الشّافعيّ حسب المصدر نفسه، ص310، حديثاً نبويّاً صريحاً يقول إنّ الطلاق بالثلاث في مجلس واحد يُعَدُّ طلقة واحدة، وذلك بغضّ النظر عن حديث ابن عباس الذي يحرص الشّافعيّ على التقليل من شأنه[20]، ولا يعرف مالك أيضاً حديثاً بذلك المعنى في الطلاق (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص36)، إلّا أنّ أحمد بن حنبل (يُنظر **الزرقانيّ**، الجزء III، ص36) يحفظ حديثاً يُروى عن ابن عباس عن النّبيّ يقول فيه مخاطباً أحد صحابته: «كيف طلّقتها؟ قال: ثلاثاً في مجلس واحد، فقال: إنّما تلك واحدة فارتجعها إن شئت»؛ كما يقول الشّافعيّ صراحةً (ص315) إن الرسول على ما يعلم لم يُعِب طلاق الثلاث، إلّا أنّنا نجد حديثاً ينهى عن ذلك في كتب الحديث وبعض الكتب الأخرى. (**الزّرقاني**، المصدر نفسه).

أحاديث تعود إلى الشّافعيّ وكتب الحديث:

يذكر الشّافعيّ بصريح العبارة في **الكتاب I**، 109، أنّ شريحاً هو أقدم من أجاز شهادة أهل الذمّة بعضهم على بعض لدى أهل العراق. ويأتي ذكر الحديث النبويّ المتعلق بهذه الشهادة في سنن ابن مَاجَه في وقت لاحق (انظر الهامش، طبعة القاهرة).

ويستشهد الشّافعيّ في **الكتاب III**، 21، بأحاديث عن غير النّبيّ لتأكيد مسألة معيّنة. وهذا يُظهر أن الأحاديث النبويّة التي ذكرها هي كلّ ما يعرف عن النّبيّ، إلّا أنّه توجد أحاديث أخرى تُذكر في كتب الحديث وغيرها من المصنّفات (انظر التعليق على **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص103).

يؤكّد الشّافعيّ في الفقرة 29 (أ) أنّه ليس في أحاديث النّبيّ ما يُثبت موقفاً قديماً يستند إلى العمل. ولا يتسنّى للرّبيع أن يستشهد بأيّ حديث نبويّ في هذا الشأن، كما لا يوجد في **المُوَطَّأ**، الجزء 1، ص149، أو في **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص101، أيّ أثر لحديث نبويّ يخصّ هذا الموقف، مَعَ أنّ البخاري ومسلماً وغيرهما يروون حديثاً نبويّاً في هذا الشأن (انظر الزرقاني والتعليق على **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، المذكور سابقاً).

(20) تضمّ أسانيد هذا الحديث ابن جريج فنستنتج بذلك أنّ هذا الحديث قد ظهر في زمنه أي في الجيل الذي سبق عصر مالك.

يقول **الزّرقاني**، الجزء I، ص155، معلّقاً على ما يَرِد في الفقرة 29 (ت) إن مالكاً لا يذكر في كامل الجزء المعني بالنقاش حديثاً واحداً عن النّبيّ. وينطبق الأمر نفسه على الشّافعيّ وعلى الشّيبانيّ في **مُوَطّئه**، ص128، في حين يوجد في الزرقاني وفي هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ** بعض الأحاديث المأخوذة من كتب الحديث ومن كتب أخرى. وإذا نظرنا إلى استماتة الشّافعيّ في الدفاع عن موقفه، فإنّه من المؤكد أنّ هذه الأحاديث لم تكن معروفة عنده ولا عند أسلافه.

يأخذ أهل المدينة (الفقرة 40) بأحاديث لعُمر تُروى عن ابن عُمر وتتعارض مع حديث نبويّ ترويه عائشة. وتتمثّل المسألة من الناحية التاريخيّة في أنّ موقف أهل المدينة كان يستند إلى أحاديث تُروى عن عُمر. أمّا الحديث النبويّ فقد ظهر لاحقاً، وسُوِّغَ موقف أهل المدينة بتفسير الحديث النبويّ تفسيراً تأليفيّاً (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص197؛ **الطحاوي**، الجزء I، ص363؛ **الزرقاني**، الجزء II، ص152)، ويُعَدُّ هذا التفسير خلفيّة انبنى عليها حديث يرويه مسلم (انظر الزرقاني، مذكور آنفاً)، ولا شكّ في أنّه ظهر بعد الجدل الذي جمع بين الشّافعيّ والرّبيع. ويأخذ الشّافعيّ بالحديث النبويّ الذي ترويه عائشة ويترك أحاديث عُمر على وجه العُموم. ولقد تجسّم هذا الموقف أيضاً من خلال حديث يرويه البخاري ومسلم (انظر الهامش على **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص197). ويذكر هذا الحديث أنّ ابن عُمر قد حكم طبقاً لأحكام أهل المدينة غير أنّ عائشة خالفته الرّأي بالإحالة على سيرة النّبيّ. وقد ظهر هذا الموقف أيضاً بعد زمن الشّافعيّ الذي لم يكن ليترك استحضاره في جداله مع أهل المدينة لو كان على علم به.

يقول الشّافعيّ في الفقرة 43 إنّه لا يوجد للنّبيّ قول في (فرض) الدية على اليهودي أوالنصراني، إلّا أنّ كتب الحديث (انظر **الزرقاني**، الجزء IV، ص41) تورد حديثاً نبويّاً يُؤيّد حكماً معيّناً لا يتسنّى لمالك (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص41) إلّا نسبته إلى عُمر بن عبد العزيز دون ذكر إسناد.

ولا يعرف مالك والشّافعيّ (الفقرة 60) إلّا حديثاً نبويّاً واحداً بإسناد ضعيف جدّاً يتعلّق بمسألة مهمّة من مسائل العبادات (انظر **الزرقاني**، الجزء I، ص70). وتوجد للنّبيّ [على الرَّغم من ذلك] بعض الأحاديث الأخرى التي تحمل أسانيد أفضل قد وردت في كتب الحديث (انظر: هامش **موطّأ الشّيبانيّ**، ص67).

يُقرّ الشّافعيّ في الفقرة 89 (أ) إقراراً صريحاً بأنّه لا يوجد للنّبيّ قول بعينه في مسألة من المسائل، وإنّما يوجد حديث لابن عُمر دون سواه يؤيّد حكم أهل المدينة، إلّا أنّ هذا الحديث يَرِد [مع ذلك] في كتب الحديث في شكل حديث نبويّ (انظر **الزرقاني**، الجزء II، ص151).

ولم يبلغ مالكاً والشّافعيّ (الفقرة 111) إلّا حديث واحد يرويه نافع عن ابن عُمر يؤيد عملاً ما في أثناء أداء مناسك الحجّ، ويزيد الربيع أنّ هذا الحديث لم يَرْوِهِ إلّا مالك في حين تتضمّن كتب الحديث (انظر: **الزرقاني**، الجزء II، ص257):

(أ) حديثاً يرويه نافع مفاده أنّ ابن عُمر لم يَعُدّ ذلك العمل سُنَّة، إلى جانب قول نافع راوية الخبر أنّ النّبيّ والأئمّة من بعده قد مضوا على ذلك.

(ب) رواية تُروى عن نافع عن ابن عُمر عن النّبيّ زيادةً على ما يذكر من أنّ العمل الذي دأب عليه أبو بكر هو العمل نفسه الذي مضى به عُمر.

(ت) حديثاً مفاده أنّ عائشة وابن عباس لم يَعُدّا ذلك العمل سُنَّة، وإنّما حالة ظرفيّة خاصّة اقتضتها الظروف المحيطة بالنّبيّ.

(ث) حديثاً يفسّر كيف أنّ الظرف الواقعي أملى الفعل الذي أقدم عليه النّبيّ. وقد ظهر كلّ ما ذكرناه بعد زمن مالك والشّافعيّ.

لم يبلغ مالكاً (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص333) ولا الشّيبانيّ (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص323) ولا الشّافعيّ ولا الرّبيع حسب الفقرة 144 حديث نبوي قطعي في مسألة معيّنة. غير أنّ هذا الحديث يَرِد عند أبي داود (انظر: هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص323).

وما تمكّن الشّافعيّ في الفقرة 146 من الاستشهاد إلّا بحديث نبويّ واحد يتعلّق بالنّبيّ وابن عبّاس(*)، إلّا أنّ البخاري (انظر **الزرقاني**، الجزء II، ص83)

(*) يبدو أنّ شاخت قد خلط سهواً بين ابن عبّاس وهو ابن عمّ الرسول والعبّاس بن عبد المطلب عمّ النّبيّ، والخبر الذي يستشهد به إنّما يجمع بين هذا الصّحابيّ والرسول الذي «تسلف صدقة العبّاس بن عبد المطلب قبل محلّها». **الأمّ**، جVII، ص239، السّطر 33. وانظر: **الإصابة في تمييز الصّحابة** لابن حجر العسقلانيّ، ومعه **الاستيعاب في أسماء الأصحاب** للقرطبي المالكي، دار الكتاب العربي، د.ت، جII، ص263، ص322. (المترجمان).

يروي حديثاً أكثر صراحةً يتعلّق بالنّبيّ وبأبي هريرة، ومن المؤكّد أنّ هذا الحديث لم يكن معروفاً لدى الشّافعيّ.

يعرف الشّافعيّ حسب ما ورد في **الاختلاف**، ص236، حديثين نبويّين مختلفين وغير صريحين، كما أن إسناديهما ضعيفان، واكتفى مالك بأحاديث تُروى عن الصّحابة (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص103؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص181). ويَرِد حديث نبويّ صريح في سُنن النِّسائي وفي كتب أخرى (انظر: **الزرقاني**، الجزء II، ص103). ويُمكن بالاعتماد على المادّة التي يقدّمها الزرقاني تحديد سلسلة من مراحل النشوء التدريجيّ التي عرفتها الأحاديث المرويّة عن الصّحابة أوّلاً، وعن النّبيّ بعد ذلك.

وانظر كذلك سابقاً، الصفحات 91 وما يليها و114، وص145، الإحالة 345 وكذلك ص201 لاحقاً.

أحاديث تعود إلى الشّافعيّ وابن قُتَيْبَة:

يستشهد ابن قُتَيْبَة، ص113، بحديث عن الزّهريّ عن عروة عن عائشة مفاده أنّ النّبيّ أمر بقطع يد امرأة اقترضت بعض الحُلِيّ ثمّ قامت ببيعه، ولا يعرف مالك والشّيبانيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص303) والشّافعيّ حديثاً بهذا المعنى، لكنه يَرِد في كتب الحديث في شكل أحسن، وبذكر لفظة السّرقة ذكراً صريحاً.

ويحفظ ابن قُتَيْبَة، ص206، قول النّبيّ «أوتيت القرآن ومثله معه» حيث يُحيل النّبيّ علىٰ السُّنَّة. ومن المؤكّد أنّ هذا الحديث لم يكن معروفاً لدى الشّافعيّ الذي لم يكن ليتغاضى عن ذكره لو كان على علم به (انظر سابقاً، ص29 وما يليها).

يناقش الشّافعيّ وأسلافه (**الاختلاف**، ص177 وفي مواطن أخرى) مسألة الغسل قبل الجمعة أواجبٌ هو أم غير واجبٍ، نقاشاً مستفيضاً، إذ يصعب التوفيق بين الأحاديث التي تتعلّق بهذه النقطة. ولا يعرف الشّافعيّ ولا مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء I، ص184) ولا الشّيبانيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص72) حديثاً يستشهد به ابن قُتَيْبَة ص250، مفاده أنّ الوضوء كافٍ إلّا أنّ الغُسل أفضل. ولا يذكر كتاب **آثار أبي يوسف** (ص357) هذا الحكم إلّا بوصفه قولاً يتبنّاه إبراهيم النخعيّ، أي قول مذهب أهل العراق. ويُدلي الشّيبانيّ (المذكور آنفاً) بموقفه الذي يذهب إلى الحكم نفسه.

وانظر كذلك، ص122 المتقدّمة.

تمثّل الأحاديث الواردة عُموماً في الآثار الفِقهيَّة للنصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وفي مجاميع النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، وفي كتب الحديث التي ظهرت لاحقاً مثل **كتاب الطحاوي** أو غيره، ثلاث مراحل متعاقبة من النشوء. وتظهر هذه المراحل نفسها في **مسند أبي حنيفة**، وذلك في بعض النُّسَخ التي جمعها الخوارزمي، علماً بأن النُّسَخ التي ظهرت في زمن متأخّر تشتمل على أحاديث أكثر بكثير مما هو موجود في النُّسَخ الأصليّة التي ظهرت في وقت مبكّر والتي يُثبت صحة محتوياتها كلّ من **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ**. وينبغي أن نقبل القول الذي يذهب إلى أنّ الحِقبة التي سبقت التدوين عرفت مراحل النشوء نفسها، وأن نصوغ القاعدة المنهجية القائمة على النتائج التي توصّل إليها غولدزيهر وقد تمَّ التغافل عنها مؤخّراً: وتنص هذه القاعدة على عدم عَدّ كلّ حديث نبويّ يحمل حكماً فِقهيّاً حديثاً أصليّاً أو حديثاً أصليّاً بالضرورة ويصلح لعصر النّبيّ أو عصر الصّحابة وإن كان هذا الحديث مبهماً بعض الشيء. وإنّما يجب عَدّ كلّ حديث فِقهيّ للنّبيّ تعبيراً وهميّاً عن حكم فِقهيّ صِيغَ في وقت لاحق، إلى أن يثبت عكس ذلك. ويُمكن التثبّت من تاريخ هذا الحديث من خلال أوّل ظهور له في الجدل الفِقهيّ، ومن خلال موقعه في تاريخ المسألة التي يهتمّ بها، وكذلك من خلال بعض القرائن في المتن والإسناد، وستُناقشُ هذه القرائن في الفصول اللّاحقة. وتُتيح المصادر المتوافرة لنا استخراج هذه النتائج في حالات عِدّة، إذ إنّنا سنجد أنّ معظم الأحاديث النبويّة ذات الدّلالة الفِقهيَّة المعروفة عند مالك قد ظهرت في الجيل الذي سبقه، أي في الربع الثاني من القرن الثاني للهجرة، كما أنّنا لن نجد أيّ حديث نبوي يحمل حكماً فِقهيّاً يُمكن أن نَعُدّه حديثاً صحيحاً على وجه اليقين.

لقد ناقشنا إلى حدّ الآن نشوء الأحاديث الفِقهيَّة التي تُروى عن النّبيّ دون سواه، وستُظهرُ الأمثلة التي سنسوقها لاحقاً أنّ الأحاديث التي تُروى عن الصّحابة قد عرفت أيضاً انتشاراً في مرحلة التدوين كاملةً، ومن ذلك الزمن الذي تلا عصر الشّافعيّ. ولا يتناقض هذا مع ما سبق أن توصّلنا إليه من أنّ أحاديث

الصّحابة تسبق عُموماً الأحاديث النبويّة[21]، وإنّما يظهر أنّ ما يؤكّده الشّافعيّ وأهل الحديث من حُجِّيَّة الأحاديث النبويّة المُقدّمة لم يصبح أمراً سائداً على الفور. وتفتقر أحاديث الصّحابة إلى الصحّة، شأنها في ذلك شأن الأحاديث النبويّة، لذلك وجب إيلاؤها القدر من التثبّت والفحص نفسه للتيقّن من منزلتها في تطوّر التفكير الفِقهيّ[22].

أحاديث تعود إلى الصّحابة:

**ما بين زمن إبراهيم النخعيّ وزمن أبي حنيفة:**

انظر سابقاً، ص78، الإحالة رقم 171.

**ما بين زمن إبراهيم النخعيّ وزمن مالك:**

انظر كتاب **الآثار** للشّيبانيّ، ص80، بالمقارنة بِـ **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص41، حيث يُذكر حديث يُروى عن عليّ.

انظر كذلك سابقاً، ص182.

**ما بين زمن إبراهيم النخعيّ وزمن الشّيبانيّ:**

انظر سابقاً، ص132.

**ما بين زمن الزّهريّ وزمن مالك:**

انظر سابقاً، ص128.

**ما بين الأوزاعي والشّافعيّ:**

انظر **الأُمّ**، الجزء 7، **الكتاب IX**، 15، حيث يُروى حديث عن عُمر.

**ما بين مالك وابن وهب:**

يدافع مالك في **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص247، عن عمل مضى عليه أهل المدينة على خلاف حديث يرويه نافع عن ابن عُمر، ويتوجّه الشّيبانيّ (**مُوَطَّأ**

(21) انظر سابقاً، ص44، 48، وفي غير ذلك من المواطن.
(22) انظر لاحقاً، ص219 وما يليها.

**الشّيبانيّ**، ص133) بالنقد المباشر لحكم أهل المدينة. ويؤكّد هذا النقد، زيادةً على سجال الشّافعيّ ضِدّ الحكم المذكور (**الكتاب III**، 27)، أنّ موقف أهل المدينة يفتقر إلى أيّ حديث يُمثّل أساساً يُعتمد عليه. لكن ابن وهب يأتي بحديث يؤيّد حكم أهل المدينة، ويرويه مالك عن نافع عن ابن عُمر، غير أنّه من الواضح أنّ ذكر مالك في أسانيد ابن وهب هنا وفي مواطن مشابهة أخرى، يفتقر إلى الصحّة[23].

يعارض مالك في **المُوَطّأ**، الجزء I، ص263، رأيه بحديث نبويّ مستشهداً بحديث عن ابن عُمر لتأييد ما يذهب إليه، إلّا أنّ ابن وهب يستشهد بِـ: (أ) حديث ذي إسناد صحيح مفاده أنّ «السُّنَّة تتفق مع ما مضوا به في المدينة، فقد مضى به أبو بكر وعُمر وعثمان وما زال الناس على ذلك في المدينة». (ب) قول دون إسناد مفاده أنّ ابن عُمر وابن المسيَّب والقاسم وسالماً وعروة وعُمر بن عبد العزيز ويحيى بن سعيد وربيعة وأبا الأسود قد مضوا على الأمر نفسه (**المُدَوَّنة**، الجزء I، ص115).

انظر **المُوَطّأ**، الجزء II، ص51 (**الكتاب III**، 105) بالمقارنة بِـ **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص41، حيث يَرِد حديث لعُمر (يرويه ربيعة).

انظر **الكتاب III**، 72 بالمقارنة بِـ **المُدَوَّنة**، الجزء XV، ص141، حيث تَرِد أحاديث لعُمر (يرويها الزّهريّ) وأخرى لعُمر بن عبد العزيز.

ويُمكن أن يتجلّى الأمر نفسه من خلال أحاديث عديدة أخرى يستشهد بها ابن وهب في **المُدَوَّنة**.

**ما بين زمن مالك وزمن الشّافعيّ:**

انظر **المُوَطّأ**، الجزء IV، ص39، بالمقارنة **بالكتاب III**، 148 (ص249)، حيث يُذكر حديث يُروى عن عُمر وعثمان. وتُعَدُّ سلسلة الروّاة التي تجمع بين الشّافعيّ ومالك موضوعة، كما تُعَدُّ إحالة الشّافعيّ على «الثقة» عديمة الجدوى[24].

---

(23) للاطّلاع على حالة مُناظِرةٍ عند الشّافعيّ، انظر ما سيأتي لاحقاً.

(24) انظر سابقاً، ص52 وما يليها.

ما بين أبي يوسف والشّيبانيّ:

انظر **الكتاب IX**، 18، بالمقارنة بـِ **السّير**، الجزء III، ص107 (زيادةً على **المُدَوَّنة**، الجزء III، ص13) حيث يذكر حديث لعُمر.

ما بين الشّيبانيّ والطحاوي:

انظر **موطّأ الشّيبانيّ**، ص193 وما يليها من صفحات (زيادةً على **الكتاب III**، 39)، وقارن بـ **الطحاوي**، الجزء I، ص374 وما يليها من صفحات، حيث تَرِد أحاديث تروى عن عُمر.

انظر **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص266، وقارن بـ **الطحاوي** الجزء II، ص149، حيث يذكر حديث يروى عن ابن عُمر.

وقد مرّت أحاديث التابعين التي تشتمل على ما يزعم أنّها مواقفهم، بمراحل النشوء نفسها طيلة مرحلة التدوين. وتطالعنا عدّة حالات تذكر فيها أخبار موضوعة متعلّقة بهذه الأحاديث في مصادرنا التي ترتبط ببدايات التدوين[25]. وتُمكّننا السُّنَّة الحيّة للمذهب الفِقهيّ المعني بالأمر من تَعَرُّف الأحكام التي حظيت بالتأييد والدّعم غير المشروعين لقدامى شيوخ المذهب، وذلك من خلال عدم ثبات تلك الأحكام وافتقادها التماسك، مع الأخذ بعين الاعتبار إمكان مخالفة الأفراد لها وتطوّر الأحكام داخل صفوف المذهب نفسه.

## 3. صراع المذاهب الفِقهيَّة كما يُظهره تزايد الأحاديث

كثيراً ما تُصاغُ الأحاديث صياغة جدلية بهدف دحض حكم أو عمل مخالف، وتكون بعض هذه الأحاديث التي يُمكن تسميتها بالأحاديث المضادة واضحة جليّة، إلّا أنّ بعضها الآخر يكون متخفياً بصفة ذكيّة، بيد أنّه يُمكن تبيّن هذه الأحاديث من خلال تحليلها ومقارنتها بأحاديث مُناظِرة أخرى. وتَرِد

(25) انظر سابقاً، ص84 وما يليها، 89، 100، 107 وما يليها، 127، 145، 149، 166 وما يليها، 195، ولاحقاً، ص204، 206 وما يليها، 208 وما يليها، 216 وما يليها، 249 وما يليها، 251 وما يليها، 255، 257، 267، 272، 285، 293 وما يليها من صفحات، 302 وما يليها، 312 وما يليها من صفحات.

الأحاديث المضادّة بطبيعة الحال بعد ظهور الحكم أو العمل الذي تهدف إلى دحضه. وستُظهرُ الأمثلة البسيطة الآتية زيادةً على ما سبق ذكره من حالات[26]، كيف يُمكن إيجاد أحاديث مضادة واستعمالها للتأكّد من تطوّر المواقف الفِقهيَّة.

يُروى عن عائشة في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص14، أنّها قالت: «ما أسرع ما نسي الناس ما صلّى رسول اللّه ﷺ على سهيل بن بيضاء في المسجد». وهو كلام يذهب إلى خلاف ما مضى به أهل المدينة في القول إنّ الصلاة على الميّت تكون خارج المسجد (**الكتاب III**، 33). ويُعَدّ إسناد هذا الحديث غير تامّ (وقد أُتِمَّ لاحقاً لكن بطريقة غير مُرضية، انظر **الزرقاني**، الجزء II، ص14). ومن المؤكّد أنّ هذا الحديث قد ظهر في الجيل الذي سبق، زمن مالك لأنّ الراوي الوحيد الذي يربط بين مالك وعائشة في سلسلة الرواة هو محدّث مالك أبو النّضر مولى عُمر بن عبيد اللّه. وبالنظر إلى ما سبق، يجب ألّا يؤخذ الحديث الذي يرويه مالك عن نافع عن ابن عُمر والقائل إنّ الصّلاة على عُمر قد أقيمت في المسجد على أنّه قول صحيح من النّاحية التاريخيّة (**المُوَطّأ**، جII، ص15)، بل يجب أن يؤخذ على أنّه حديث مضادّ لعمل أهل المدينة. كما أنّ الرواية المُناظِرة للحديث، وهي مذكورة في **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص165، تحمل في الحقيقة الصياغة السجالية نفسها التي يتّصف بها حديث عائشة. وتُعدّ الإحالة على جنازة عُمر أقدم من الإحالة على جنازة النّبيّ، كما أنّها مثّلت نموذجاً اعتمد في الإحالة على النّبيّ.

يشتمل **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص89، **ومُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص178، على قدر لافت من الأحاديث التي تنقسم على صنفين يحمل كلاهما بكل وضوح طابعاً سجاليّاً واضحاً، وهي أحاديث تُستعمل لردّ حكم منسوب إلى أبي هريرة ومفاده أنّ من أصبح جُنُباً في شهر رمضان أفطر ذلك اليوم. ويسعى الصّنف الأوّل من هذه الأحاديث إلى القول إنّ بداية الصوم على هذه الحالة لم تكُن امتيازاً شخصيّاً حظي به النّبيّ دون سواه. أما الصنف الآخر، فإنّه يزعم قبول أبي هُريرة حكماً مخالفاً لذلك القول المنسوب إليه، إذ إنّ بعض الأحاديث المذكورة في مجاميع

(26) انظر سابقاً، ص62، 64 وما يليها من صفحات، 75، 131، 165 وما يليها من صفحات، 181 وما يليها، 187؛ انظر كذلك لاحقاً، ص289 وما يليها، 336 وما يليها.

الحديث (انظر **الزرقاني**، الجزء II، ص89 وهامش **مُوَطّأ الشّيباني**، ص178) تجعله يغيّر رأيه أو تؤكّد بصفة قطعيّة أنّ النّبيّ هو صاحب الحديث وليس أبا هريرة. وقد كان التعديل اليسير المنسوب إلى أبي هُريرة غير مُوفّق، وقد رُدَّ بأحاديث تُنسب إليه هو شخصيّاً.

يُعدّ الحديث الأوّل المنقول عن ابن عُمر في **المُوَطّأ**، الجزء II، ص103، نموذجاً للأحاديث المضادّة يزعم فيه ابن عُمر وقوع تغيير فيما مضى به العمل.

ويَعدُّ أهل المدينة نكاح المُحْرِم باطلاً، في حين يعدّه أهل مكّة وأهل العراق جائزاً (**مُوَطّأ الشّيباني**، ص208). وقد بلغ مالكاً (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص183) أنّ ابن المسيَّب وسالم بن عبد اللّه وسليمان بن يسار سئلوا عن نكاح المحرم، فقالوا: «لا يَنكح المحرم ولا يُنكح»[27]. وقد أُسقط هذا الحكم على ابن عُمر وكذلك على عُمر بالاعتماد على تفاصيل ظرفية زائفة (**المُوَطّأ** و**مُوَطّأ الشّيباني**، المذكوران سابقاً). وقد ورد حكم يخالف ما ذُكر في حديث مفاده أنّ النّبيّ نكح ميمونة عندما كان يؤدّي مناسك الحج (**مُوَطّأ الشّيباني**)، ويروى هذا الحديث عن ابن عباس الذي يُعدّ الإمام الحُجَّة عند أهل مكّة[28]. وقد ردّ أهل المدينة على هذا الحديث بحديث مُرسل رواه سليمان بن يسار الذي أعتَقَتْ ميمونة رقبته، ومفاده أنّ النّبيّ قد نكحها في المدينة، وهذا يعني أنّه لم ينكحها محرماً (**المُوَطّأ**)[29]. كما ردّ أهل المدينة على الحديث نفسه بحديث آخر يؤكّد ما ذهب إليه الحديث المُرسل إلّا أنّه أكثر وضوحاً منه. ويُروى هذا الحديث عن ابن أخي ميمونة، يزيد بن الأصمّ (**الاختلاف**، ص238). وهكذا نلاحظ أنّ تفاصيل هذا الحديث المهمّ في حياة النّبيّ لا تقوم هي أيضاً على وقائع تاريخيّة دقيقة، بل تعتمد على أخبار موضوعة، بل هي تفاصيل وهميّة يُقصد منها دعم بعض الأحكام الفِقهيَّة دون سواها. ويستند موقف أهل المدينة في نهاية المطاف إلى جدل يزعم أنّه دار بين

(27) تُظهر هذه الإحالة العامة على الشيوخ القدامى الحكم المعمول به إلّا أنّها لا تعدّ مقولة صحيحة تتعلّق بأيّ منهم. انظر لاحقاً، ص206.

(28) انظر لاحقاً، ص320 وما يليها.

(29) يظهر هذا الحديث في كتب الحديث بأسانيد تامّة إلى حدٍّ ما؛ انظر **الزرقاني**، جII، ص183.

أبان بن عثمان وعُمر بن عبيد اللّه، ويضمّ هذا الجدل تفاصيل ظرفيّة (**المُوَطّأ وموطّأ الشّيبانيّ والاختلاف**) حيث يستشهد أبان بحكم النّبيّ كما سمعه عن أبيه عثمان. كما أنّه ينعت في إحدى الرّوايات[30] خصمه الذي توفي بدمشق ويرجّح أنّه عاش فيها، بـ «العراقيّ الفظّ». ونقف هنا عند تهذيب للحكم الذي أتى به أهل المدينة، ويعسر أن يكون ذلك قد وقع قبل القرن الثاني للهجرة.

يُذكر في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص106، أنّ مالكاً روى عن داود بن الحصين عن أبي سفيان، مولى ابن أبي أحمد، عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول اللّه نهى عن المزابنة، والمزابنة اشتراء الثمر بالتّمر في رؤوس النخل؛ ويرد في المصدر نفسه، ص102، حديث يحمل الإسناد نفسه، ما عدا إبدال أبي سعيد الخدريّ بأبي هُريرة، يقول إنّ النّبيّ أرخص بيع العرايا أي بيع الرّطب بالتّمر في معنى المزابنة؛ ويمثّل هذان الحديثان حكمين متعارضين، وقد أُلّف بينهما لاحقاً تأليفاً شكليّاً مصطنعاً من قِبل مالك والشّافعيّ (**الاختلاف**، ص322)، كما أُلصِقَ إسناد أحد الحديثين بالآخَر. ويبدو أنّ ذلك تمّ في الحديث المعارض للمزابنة لأنّه يَرِد هو أيضاً في شكل حديث مُرسل يرويه مالك عن الزّهريّ عن ابن المسيَّب عن النّبيّ (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص106)[31]. ويكون هذا الحكم على هذا النحو أقدم حُجَّة وردت في شكل حديث نبويّ، وقد رُدَّتْ هذه الحُجَّة بالحديث المؤيّد لبيع العرايا الذي استعار في نهاية المطاف إسناد الحديث الأوّل.

يقول أهل المدينة (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص48) إنّ من قتل نفساً عمداً قَتْلَ غِيلة فإنّه يُقتل، وذلك إلى السّلطان يقتل فيه القاتل. وهم يعتمدون في حكمهم على حديث يروى عن عُمر. أمّا أهل العراق (**آثار الشّيبانيّ**، ص87؛ **الكتاب VIII**، 17)، فإنّهم يُقرّون بحديث عُمر ويقتدون به في مجال آخر[32]، إلّا أنّهم يعارضون الحكم الذي ينصّ عليه هذا الحديث، وذلك بالاعتماد على حديث

(30) موجودة في **صحيح مسلم**، ومذكورة في **الزرقاني**، المصدر المذكور سابقاً.

(31) ضمّت هذه الرواية إسناداً تامّاً في وقتٍ لاحقٍ؛ انظر: **ابن عبد البرّ في الزرقاني**، جIII، ص106.

(32) انظر سابقاً، ص141.

مختلف مفاده أنّ عُمر أمر بأن يقتل قاتل كان بعض أولياء القتيل قد عفوا عنه، إلّا أنّه تراجع عمّا كان قد أمر به عند سماع اعتراض ابن مسعود القائم على الحُجَّة.

ويُشكّك إبراهيم النخعيّ (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص87) في أن يكون الحديث الذي يرويه علقمة بن وائل عن أبيه يحمل دلالة قطعيّة، على أساس أنّ هذا الحديث قد يكون حالة شاذة وغير معروفة عند ابن مسعود وأصحابه[33]، إلّا أنّ شخصين آخرين يحملان اسم علقمة وهما علقمة بن قيس وعلقمة بن يزيد ينتميان إلى أصحاب ابن مسعود[34]. ويَرِد ذكر اسم علقمة بن يزيد في إسناد حديث يؤيّد ما جرى عليه المذهب لدى أهل العراق ويرويه ابن مسعود في **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص68. ويُعَدُّ الحديث الذي يرويه علمقة بن وائل عن النّبيّ حديثاً مضاداً للحكم العراقيّ، وقد رُدّ هذا الحديث هو أيضاً من خلال الاستناد إلى إبراهيم النخعيّ، غير أنّ كلّ هذه الأحاديث عارية عن الصحة.

يعترض ابن عُمر حسب **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص190، على أخبار كاذبة تتعلّق بأعمال النّبيّ مُدلياً بما يزعم أنّه القول الحق. ويتبيّن من الصياغة أنّ هذا الحديث إنّما هو حديث مضادّ، وقد أُلِّفَ بينه وبين الحكم المخالف من خلال حديث يذكر إسناده أنّ مالكاً رواه عن نافع عن ابن عُمر عن عُمر (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، المذكور سابقاً).

تؤكّد أحاديث تُروى عن عليّ (**الكتاب II**، 3 (ز)) وأخرى عن عُمر (**الكتاب III**، 84؛ **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص65) الحكم الذي مضى عليه السلف والقائل بصحّة الصلاة دون قراءة القرآن؛ ويتعارض هذا القول مع الحديث النبويّ المركّب ذي الصياغة الجدليّة المذكور في **كتاب أبي يوسف**، الجزء I، كما يتعارض مع القاعدة الفِقهيَّة القائلة: «لا صلاة إلّا بقراءة» التي يذكرها الشّافعيّ (**الكتاب III**، 84) بوصفها حديثاً نبويّاً، بيد أنّ **الطحاوي** (الجزء I، ص120) مازال يأخذ بالحكم القديم مأخذ الجدّ.

ويستشهد الشّافعيّ في **الكتاب III**، 56، بحديث يرويه ابن الزبير عن

---

(33) قارن بما ورد سابقاً، ص45 وما يليها.

(34) انظر لاحقاً، ص298.

النّبيّ؛ ومن المؤكد أنّ الشّافعيّ لم يكن بعدُ على علم بالروايات المُناظِرة للحديث نفسه التي تَرِد على لسان عائشة وأمّ الفضل في **صحيح مسلم** (انظر **الزرقاني**، الجزء III، ص87)، وذلك بالنظر إلى سعيه الدّائب لتأكيد أنّ ابن الزبير كان بوسعه سماع حديث النّبيّ وحفظ كلماته على الرَّغم من أنّه لم يكن عندها إلّا صبيّاً صغير السنّ. وتأتي **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص87، من ناحية أخرى بحديث مخالف لما ذُكر ترويه أم الفضل عن النّبيّ، وقد قَلَبت الرواية المذكورة في **صحيح مسلم** هذا الحديث إلى نقيضه.

إنّه من الواضح أنّ الأقوال النافية [لبعض الأحكام] التي تُنسب إلى النّبيّ في **الكتاب IX**، 1، 5، تُعدّ أحاديث مضادّة.

وسيُفَسَّر أغلب الأحاديث التي تنسب فيها أحكام متعارضة إلى الحجة نفسها على هذا النحو.

تتمثّل إحدى الآليّات المفضّلة في وضع الأحاديث المضادّة في استعارة اسم الحجة أو اسم الراوي الذي يُنسب إليه القول المخالف(35).

وتتمثّل الخطوة الأولى حسب ما يرد في **المُوَطّأ**، الجزء II، ص152، **والاختلاف**، ص290، في قول ما يُنسب إلى سالم، ثم يظهر اسم سالم في مرحلة ثانية في إسناد رواية لحديث يُروى عن عُمر ويعاتب (فيه) معاوية لعدم اقتدائه بما كان شائعاً، ويُمثّل كلا الحديثين دعوة إلى تجنّب ما جرى عليه الناس في العصر الأمويّ من التطيّب قبل الإحرام، إلّا أنّ سالماً يظهر كذلك بوصفه راوياً لحديث نبويّ آخر يسمح ببعض المرونة في مسألة التطيّب بالمقارنة بما سبق ذكره. ويُنسب إلى سالم قوله: «وسُنَّة رسول اللّه ﷺ أحقّ أن تُتّبع»(36). إلّا أنّ هذه الإحالة على السُّنَّة النبويّة لم تترك أيّ أثر في موقف أهل المدينة. وقد أدرك الشّافعيّ دون سواه ضرورة العمل بها.

---

(35) قارن بما يرد عند نولدكه (Nöldeke)، مذكور في *(Z.D.M.G)*، ج *Lii*، ص31.

(36) قد يعود ظهور هذا الحديث إلى الجيل الذي سبق مالكاً لأنّ عمرو بن دينار هو الراوي نفسه الذي ينقل هذا الحديث بالإضافة إلى حديث آخر بالمعنى نفسه ويَرِد ذكره في **الاختلاف**، ص288.

يُحيل الشّافعيّ في **الكتاب II**، 18 (ع) على موقف ابن عباس؛ فقد شاعَ في حياة الشّافعي حديث نبويّ رواه ابن عباس، فغيّر الشّافعيّ بسببه حكمه حَسَب ما يشير إليه الرّبيع.

يُشار إلى جابر حسب **الاختلاف** ص259، 264، على أنّه الحُجَّة الرئيسة في أن لا شفعة للجار فيما قسم، إلّا أنّ رواية أخرى تنسب إلى جابر قوله إنّ النّبيّ جعل للجار حق الشفعة [ينتظر بها وإن كان غائباً...]. ويشير الشّافعيّ إلى عدم اطمئنان أهل العلم إلى هذا الحديث لأنّ قول جابر يشير إلى ضدّه تماماً.

لقد عمد أهل الحديث إلى اسمَي شريح والشّعبيّ، وهما شيخان من أئمّة العراق، في جدالهم لمناهضة إعمال العقل في التشريع[37].

إنّ التفاصيل الظرفيّة المذكورة في الكثير من الأحاديث التي يُقصد منها إضفاء مسحة من الصحّة على الخبر، كثيراً ما تكشف الطابع الوهميّ لهذه الأحاديث، لذلك يجب ألّا تُعدّ قرينة على صحّتها.

يتضمّن حديث يُروى عن عُمر في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص296، و**الكتاب III**، 88، عبارة فارسيّة، زيادةً على أنّه غامض غموضاً مُحيّراً بالنظر إلى جملة التفاصيل المزعومة الواردة فيه. كما يَرِد في **المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص13، و**الرّسالة** ص21، حديث نبويّ هو من أحاديث أهل المدينة يروى عن الزّهريّ، إذ يثير بعض الشكوك بشأن مسألة ثانويّة تخصّ أسلوب الحديث، ثمّ يُوردُ شرحاً للفظةٍ ما. وإذا كان القصد من التدقيق المزعوم في المسألة الثانويّة إظهار صحة الرواية، فإنّ الشرح يدلّ على أنّ النّص كان قد استُحدث في الجيل الذي سبق مالكاً[38].

كثيراً ما يتواتر ذكر التفاصيل الظرفيّة المتعلّقة بحديث معيّن فيما يليه من الأخبار، فالأحاديث مصمّمة بطريقة تجعل كلّاً منها نسخة للأخرى سواء أكانَتْ هذه الأحاديث أحاديث مضادّة أم لا.

تُنسب القصّة نفسها إلى كلٍّ من ابن مسعود (**آثار أبي يوسف**، ص644؛

---

(37) انظر سابقاً، ص166 وما يليها. للاطّلاع على المزيد، انظر كذلك نو (Nau): الموجود في *JA*، *CCXI*، ص313 والإحالة 2.

(38) انظر كذلك سابقاً، ص198 وما يليها.

**وآثار الشّيباني**، ص76) وإلى عُمر (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص74) مع اختلاف الأطر المحيطة بكلّ رواية، علماً بأنّ هاتين الروايتين تُمثّلان ما عرفته الأحكام لاحقاً من تطوّر سواء بالنّسبة إلى أهل العراق أو إلى أهل المدينة.

وتُروى قصة أخرى بإسناد مدني عن عبد الرحمن بن عوف (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص99، **مُوَطّأ الشّيباني**، ص343) وبإسناد عراقي عن عليّ (**آثار الشّيباني**، ص69). وتَرِد القصّة نفسها في رواية ثالثة عن عثمان (**المُوَطّأ ومُوَطّأ الشّيباني** المذكوران آنفاً)، وقد اكتست هذه الرواية إلى حدّ كبير تصميم الرواية العراقيّة نفسه مع ذكر البصرة في نصّ الرواية التي تحمل إسناداً مدنياً[39].

وكثيراً ما تُسْقَطُ في خِضَمّ الجدل الدائر الأحكام على من هم أعلى شأناً من أئمّة المسلمين وشيوخهم؛ فأحاديث التابعين تنسب إلى الصّحابة، وأحاديث الصّحابة تنسب إلى النّبيّ[40]. وكلما وجدنا، كما هو الحال في كثير من الأحيان، ما يزعم أنّها مواقف التابعين وأحكام الصّحابة وأحاديث النّبيّ جنباً إلى جنب، يجب علينا عُموماً أن نَعُدَّ مواقف التابعين نقطة الانطلاق، وأن نأخذ أحاديث الصّحابة والنّبيّ على أنها تطوّرات ثانوية يُقصد منها إعطاء الحكم المعني بالأمر حُجِّيَّةً أرقى، وعلينا أن نعمل بهذا المبدأ عُموماً إلى أن يثبت خلافه. فإذا تماثل موقف أحد التابعين مع حديثٍ ما، فلن يكون هنالك مُسوِّغ للقول إنّه كان على علم بذلك الحديث وإنه أخذ به، إذا لم تكن هنالك إحالة صريحة على ذلك أو دليل قطعي آخر على ذلك[41]. وبعبارةٍ أخرى، وجب أن نتّبع المراحل المشروعة تاريخيّاً التي تذهب إليها المذاهب الفِقهيَّة القديمة والتي تكمن وراء نقد الشّافعيّ لهذه المذاهب بوصفه مُستحدَثاً في مستوى المنهج، ويدعو إلى أن نأخذ العلم من أدنى الطبقات»[42].

---

(39) انظر كذلك سابقاً، ص70، الإحالة 150، ص73، الإحالة 155؛ ولاحقاً، ص204 وما يليها، 212، 222؛ ولامنس (Lammens) في *(Fatima)*، ص136.

(40) لقد أشار غولدزيهر إلى هذه المسألة (Goldziher) في *(Muh. St)*، جII، 157 وفي *Z.D.M.G*، *L*، ص483 وما يليها.

(41) يجب أن لا نأخذ هنا بقول برغشتراسر (Bergsträsser) في الإسلام *(Islam)*، جXIV، ص79.

(42) انظر سابقاً، ص89. انظر كذلك: ص85 والقسم الأوّل، ولا سيّما الفصلين الرابع والسابع على العُموم.

وقد سبق أن تعرّضنا في الفصلين السابق والحالي لكثير من الأمثلة على ما عرفته الأحكام من إسقاط، وسنتعرّض فيما يأتي لأمثلة أخرى.

كثيراً ما يُؤكَّد وقوف أحد شيوخ العلم المرموقين موقف المدافع عن حكم ما، وذلك بجعله يؤكّد ما كان قد ورد على لسان بعض من هم دونه علماً. ونذكر فيما يأتي بعض الأمثلة على ذلك؛ إذ يأمر زيد بن ثابت الحجاج بن عمرو بن غازية أن يأتي بحكمٍ ما، ثم يتولّى تأكيده بنفسه (**مُوَطَّأ الشّيباني**، ص248)، كما يطلب عليّ من شريح أن يقول حكماً في مسألةٍ ما، ثمّ يقبل بحكمه مستعملاً اللفظة اليونانية «قالون» καλόν وقالون بالرومية أصبت. (الكتاب II، 10 ض)). كما يقبل الرسول أُسس إعمال العقل في الفِقه التي يُقرّها معاذ (انظر ما ذكر آنفاً، ص92 وما يليها). ويؤكّد شاهد مستقل أن قول ابن مسعود يوافق حكم النّبيّ (انظر ما ذكر آنفاً، ص27). ويُشدّد ابن مسعود على صحّة حكم جاء به غيره من الأئمّة (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص35)[43].

لقد حُسِّنت الأحاديث بطُرُق مختلفة وذلك لردّ أيّ اعتراضات ممكنة على نحو ما سنرى في الأمثلة الآتية.

لا علم لمالك في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص111، وللشّافعيّ (**الكتاب III**، 129) إلّا بحديث واحد يروي ما فعله عُمر عندما أفطر سهواً، ويستشهد ابن وهب في **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص103، بالحديث في شكله المعدّل، إذ يتفادى التعرّض لِعُمر نفسه. أمّا البخاري (مذكور في كتاب **الزرقاني**، الجزء II، ص111)، فإنّه يذكر حديثاً يحمل إسناداً يتضمّن هشام بن عروة، ويعكس التفاصيل الظرفية نفسها، مفاده أن هذا الخطأ كثيراً ما كان يقع في زمن النّبيّ؛ غير أنّ الرواية تتضمّن حكمين مختلفين يرويهما هشام. وقد كانت مسألة الإفطار عن غير قصد محلّ نقاش في الجيل الذي سبق مالكاً، ويُذكر عن هشام قوله بوجود قولين مختلفين. وقد ورد ذِكر أحدهما من خلال ثلاث روايات متتالية للأحاديث.

يجعل الحديث النّبويّ الأساسيّ في **الكتاب III**، 5، عروة بن الزبير قد قَبِل حكماً معيناً على أساس حديث نبوي علم به عروة لتوّه (من الواضح أنّ هذا الحديث

(43) انظر كذلك سابقاً، ص120 وما يليها؛ ولاحقاً، ص289 وما يليها، 335.

كان قولاً مضادّاً). ويشتمل **المُوَطّأ**، الجزء I، ص79،على قول يُروى عن ابن عروة هشام ويتعلّق بموقف عروة الذي كان قد سمعه من أبيه؛ ويذهب هذا القول إلى موقف عروة المعدّل نفسه طبقاً للحديث الذي ذُكر أوّلاً. وهذا ما يفيد القول الزاعم بوجود تغيير في موقف عروة، ويَرِد الحديث الأوّل في كتاب **الطحاوي**، الجزء I، ص43، بشكل فيه أكثر دقّة، وذلك من أجل إكسابه حُجِّيّة أقوى.

تَرِد الخصائص الأساسيّة للحكم الذي مضى عليه المسلمون قديماً في شأن العبيد الذين أحرزهم العدو ثم ظفر بهم المسلمون في حديث عراقيّ يُروى عن النّبيّ؛ ويُذكر هذا الحديث لأوّل مرّة على لسان أبي يوسف في **الكتاب IX**، 18، علماً بأنّ الأوزاعيّ وأبا يوسف لم يكونا على علم بحديث في شأن هذا الحكم الذي يَرِد في صياغة عامّة لا تتفق تماماً مع الإطار الرّوائي الذي أُضيف إلى الحكم من أجل إضفاء مسحة من الصحّة عليه. وقد وقع تحسين هذه الصياغة كما أُضفيَ بُعد شخصيّ إضافي على الروايات المذكورة في **سُنن الدارقطني وسُنن البيهقي** على التوالي (انظر التعليق، طبعة القاهرة المذكورة آنفاً). ويُعدّ الحسن بن عمارة، الذي عاش في القرن الذي سبق قرن أبي يوسف، أضعف حلقة ربط تشترك فيها الأسانيد الثلاثة. ومن المؤكّد أنّ الحسن أو من استعمل اسمه يُعَدّ مسؤولاً عن وضع هذا الحديث وعن القسم الأوّل الوهميّ من سلسلة الإسناد. ولمّا كان ابن عمارة محلّ شك فقد نُقل الحديث مشافهةً عوضاً عن ابن عمارة، وكان أحد من تولى نقله عبد الملك بن ميسرة الذي يُعدّ هو أيضاً حلقة ربط ضعيفة في سلسلة الإسناد.

ويُذكر الحكم نفسه في حديثين مدنيّين وبإسناد رفيع المستوى، إذ ينقل الحديثين أبو يوسف عن عبيد اللّه بن عُمر عن نافع عن ابن عُمر، وقد استشهد أبو يوسف بهما لأوّل مرّة على التوالي في **الكتاب IX**، 18، وفي **الخراج**، ص123[44]. ويمنح الحديث الأوّل الحكم المعني بالأمر شكل حكم عام يُنسب إلى ابن عُمر؛ أمّا الحديث الثاني فإنّه على ما يزعم يصف فقدان ابن عُمر لعبد وبعير كان العدوّ قد أحرزهما، ويصف كذلك استرجاعهما من خالد بن الوليد الذي ظفر بأحدهما في أثناء حياة الرسول وبالآخر بعد وفاته. وتفتقر هذه القصّة في أشكالها القديمة التي

(44) اقرأ عبيد اللّه وابن عُمر في النسخة المطبوعة لِـ **الخراج**.

بقيت دون أي إسناد في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص299؛ وفي **السّير**، الجزء III، ص107، إلى الإحالة مباشرة على النّبيّ[45]، أو هي تُنسب بصريح العبارة إلى زمن عُمر[46]. وكل هذا خالٍ من الصحّة؛ فالحقيقة أنّ مالكاً الذي يروي الكثير من الأحاديث عن نافع وعن ابن عُمر، لم يكن يعلم بعدُ بهذه القصّة بوصفها حديثاً صحيحاً عن ابن عُمر، وهذا ممّا يُرجّح الاحتمال القائل إنّ الإسناد الذي يضمّ نافعاً كان من وضع عبيد اللّه بن عُمر أو شخص آخر قام بتوظيف اسم نافع.

لقد لقي الحكم المتداول فيما أحرزه العدوّ واستعاده المسلمون، ومثّلت المسألة التي ناقشنا حالة من حالاته الخاصّة، تأييد إبراهيم النخعيّ ومجاهد ومساندتهما له (**الخراج**، ص123). ويروي الشّيبانيّ (**السّير**، الجزء III، ص107) ثلاثة أقوال مختلفة تُنسب على التوالي إلى زيد بن ثابت وابن المسيَّب من ناحية أولى، وإلى الحسن البصريّ والزّهريّ من ناحية ثانية، وإلى أبي بكر[47] من ناحية ثالثة. إلّا أنّ ابن وهب (**المُدَوَّنة**، الجزء III، ص13)، وهو أحد معاصري الشّيبانيّ، يستشهد بما يزعم أنّها أقوال زيد بن ثابت وسليمان بن يسار وأبي بكر وعبادة بن الصّامت ويحيى بن سعيد وربيعة، وذلك للدفاع عن الحكم المتداول. وتُظهر مواطن التناقض أنّ أسماء الصّحابة والتابعين وغيرهم من شيوخ السلف، قد استُعملت هكذا كما اتّفق لدعم الأحكام الموجودة فعلاً. ولا يُمكننا عَدُّ الإحالات على الصّحابة بأية حال أكثر صحّة من الأحاديث التي تُنسب إلى الصّحابة وإلى النّبيّ إلى أن يأتي ما يخالف ذلك[48].

وقد طُوِّعَت كذلك الأحاديث لجعلها مواكبة لتطوّر الأحكام كما سيظهر من خلال الأمثلة الآتية.

توجد في **الكتاب** II، 18 (ظ) روايتان لحديث عن عليّ. وقد وضعت الرواية الثانية على سبيل الإضافة ليكون الحديث ملائماً لعامّة الأحكام التي ظهرت لاحقاً.

---

(45) يُنسب الحكم إلى الرسول مباشرةً في رواية متأخّرة تَرِد في **صحيح البخاري**. (انظر هامش طبعة القاهرة، مذكور سابقاً).

(46) تنسبها رواية أخرى، تذكر في **صحيح البخاري** (انظر المصدر المذكور سابقاً)، إلى زمن أبي بكر.

(47) يزيد الزرقاني، جII، ص299 عليّاً وعمرو بن دينار.

(48) انظر كذلك سابقاً، ص92، 93، الإحالات 209، 210، 211.

تَرِد الرواية الكاملة لأحد الأحاديث في **الكتاب III**، 126، وفي **موطّأ الشّيبانيّ**، ص87؛ إلّا أنّ هذه الرواية تُختزل شيئاً فشيئاً عند ذكرها في **المُوَطَّأ** الجزء I، ص142، وفي **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص68، وذلك ليكون الحديث منسجماً مع حكم أهل المدينة.

يذكر الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 16، حديثاً عن ابن عباس أنه سُئل عن قوله في رجل قتل أخاه خطأ فقال: «لا يرث قاتل شيئاً». ويُحيل حديث آخر يَرِد في **المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص44، على حالة قُتل فيها رجل من قِبل أبيه خطأً، فأمر عُمر بالدية كاملة لأخي القتيل قائلاً: «قال الرسول ﷺ «ليس لقاتل شيء»[49]. ويوجد هنا تخفيف لمعنى الحكم الفِقهيّ حتى يكون منسجماً مع أحد موقفَي أهل المدينة الذي يأخذ به مالك، وهو حكم يورّث قاتل الخطإ من المال دون الدية.

وسيتبيّن من خلال الأمثلة الآتية كيف يُمكن التحليل النقدي للأحاديث أن يوضح تاريخ الأحكام الفِقهيَّة.

يتمثّل خيار المجلس في أنّ البيع يتمّ بالخيار ما لم يتفرّق المتبايعان، ولا تعترف المذاهب الفِقهيَّة القديمة بهذا الحق، كما يظهر ذلك من خلال **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص338، بالنسبة إلى أهل العراق، ومن خلال **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص136، بالنسبة إلى أهل المدينة. إلّا أنّ حديثاً يُروى عن عطاء عالم مكّة ويُذكر في الأمّ، الجزء III، ص3، يحتوي قولاً مفصّلاً يُؤيِّد خيار المجلس. ولا يُظهر هذا الحديث إلى ذلك الوقت وجود أيّ أثر للحكم الفِقهيّ الذي أتى به الحديث النبويّ (انظر: ماسيلي)، ويجب بذلك عَدُّهُ حديثاً صحيحاً؛ والواضح من ناحية أخرى، زيف ما يُنسب إلى شريح (المصدر نفسه) من حكم مشابه، إذ يُعدّ ذلك محاولة لإسقاط هذا الحكم على أحد شيوخ العلم القدامى من أهل العراق.

ويأتي الأمر بخيار المجلس في حديث يتضمّن حكماً فِقهيّاً؛ فقد روى مالك عن نافع عن ابن عُمر أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرّقا» (**المُوَطَّأ ومُوَطَّأ الشّيبانيّ**، المذكور آنفاً؛ **الكتاب III**، 47). ومن المؤكّد أنّ هذا الحديث قد ظهر بعد زمن عطاء، وأنّ

(49) حول ما عرفه هذا الحديث من تطوّر في وقت لاحق، انظر لاحقاً، ص215.

من نشره هو نافع أو من وظّف اسمه[50]؛ إذ يقول مالك بعدم وجود عمل من هذا القبيل، ويؤكّد الرّبيع صحّة هذا القول عند أتباع أهل المدينة من المصريين. أما الشّيباني الذي يُعبّر عن تأييده الظاهر للحديث، فإنّه يقلّل من شأنه وذلك بتفسيره تفسيراً فيه تكلّف[51]. ويتبيّن من خلال نقاش الشّافعيّ أنّ أهل المدينة قد استعملوا هذا التفسير نفسه الذي ينسبه الشّيبانيّ إلى إبراهيم النخعيّ، ومن غير الممكن أن تصحّ نسبة هذا الموقف إلى إبراهيم، إذ إنّه لا يمثّل سوى ردّ فعل أهل العراق على الحديث الذي ظهر في وقت متأخّر نسبيّاً، وأُسقطَ على أحد شيوخ العلم القدامى لديهم. وقد رُدَّت الحجّتان، أي الإحالة على العمل المختلف والتفسير المبالغ فيه، بوساطة قول متأخّر يزعم أنّه يصف عمل عُمر؛ وزيد هذا القول على نصّ الحديث النبويّ الذي يُروى حسب إسناده عن ابن عُيَيْنَة عن ابن جريج عن نافع عن ابن عُمر، ويعني هذا القول ضمنيّاً وجود الحديث النبويّ، وهو ما يُثبت أنّه ظهر في وقت لاحق. ولا تَرِد الزيادة على لسان مالك وإنّما يستشهد بها الشّافعيّ (**الأمّ**، الجزء III، ص3)، ويبدو أنّ مَنْ أشاعَها هو ابن عُيَيْنَة، وقد أصبح الحديث النبويّ من ناحية أخرى مقبولاً بالنسبة إلى ما يتداوله أهل العراق وأهل المدينة من مواقف، وذلك بزيادة قول يَرِد في مجاميع الحديث. (انظر الزرقاني، الجزء III، ص138).

يُعدّ الشّافعيّ (**الأمّ**، الجزء III، ص3) كذلك أوّل من يستشهد بحديثين نبويّين آخرين يؤيّدان خيار المجلس. وهما حديثان موضوعان كما أنّهما يشتملان على مواعظ وتفاصيل ظرفيّة زائدة. ويُعَدّ إسناد كلٍّ منهما إسناداً حديث العهد، كما أنّ مُحدّث الشّافعيّ المباشر في كلا الحديثين مجهول. ويزعم الشّافعيّ أنّ أكثر أهل الحجاز والأكثر من أهل الآثار بالبلدان يأخذون بخيار المجلس، وينتهي إلى قوله هذا بشأن أهل الحجاز بالاعتماد على أسانيد الأحاديث. وقد جمع ابن عبد البر أقوالاً زائفة أخرى من هذا الصنف نفسه تتعلّق بشيوخ أهل المدينة القدامى[52]. أمّا إحالة الشّافعيّ إلى أهل الحديث فصحيحة.

(50) انظر كذلك لاحقاً، ص216.
(51) ينسب الزرقاني، جIII، ص138، التفسير نفسه إلى أبي حنيفة رواية عن الشّيبانيّ.
(52) انظر سابقاً، ص83 وما يليها.

ونستنتج أنّ مفهوم خيار المجلس قد انطلق من المدينة، ثمّ تواصل على أيدي أهل الحديث، وأقَرّهُ الشّافعيّ في نهاية الأمر وذلك بناءً على الأحاديث النبويّة. ولم يكن هذا المفهوم موجوداً في الأحكام المعمول بها لدى أهل العراق وأهل المدينة، إلّا أنّه يجوز أن يكون قد انبنى على بعض الأعراف المحليّة التي كانت موجودة في مكة.

وتقوم علاقة الولاء بين السيّد وعبده على أسس فِقهيَّة وهي علاقة مهمّة لأنّها تُسْهِمُ في تحديد مسائل الإرث والقَوَد والدية (*ius talionis*) وتزويج النساء، كما توجد كذلك علاقة مشابهة بين من ليس لهم أحد من المسلمين من ذوي القربى والدولة المُمثّلة لأمّة المسلمين أجمعين. ويتبيّن من خلال الممارسة التاريخيّة، أنّ اعتناق غير العرب للإسلام في العصر الأمويّ استوجب إقامة علاقة الولاء بين معتنق الإسلام ورجل مسلم ينتمي إلى إحدى القبائل العربية يكون عادةً الشخص الذي أشهر الأعجمي أمامه إسلامه. وتسمّى هذه الإجراءات بالموالاة، وكثيراً ما اعتُمدتْ بخاصّةٍ في البلدان التي كان فتحها حديث العهد. ويُقرّ أهل العراق بالآثار الشرعيّة للموالاة[53]، ويستشهد أبو حنيفة بأحاديث يُسقط فيها هذا الحكم على النّبيّ وعُمر وابن مسعود جاعلاً إيّاه يعود إليهم. إلّا أنّ الموالاة كانت قد أصبحت بحلول زمن أبي حنيفة في طيّ النسيان، إذ لم يكن ابن أبي ليلى معاصر أبي حنيفة الذي كان يشغل القضاء يأخذ بمفعول هذا الحكم (**الكتاب I**، 128)[54]؛ وكذلك الشأن بالنسبة إلى أهل المدينة (**المُدَوَّنة**، الجزء VIII، ص73)، وقد أسقط أهل العراق هذا الحكم على الشعبيّ، أما أهل المدينة فقد أسقطوه على عُمر وعُمر بن عبد العزيز الذي كان القصد من استعمال اسمه إكساب هذا الحكم طابعاً أمويّاً. ولم يحتفظ أهل المدينة في واقع الأمر بأيّ أثر لِما عُرف من شؤون الديوان في العصر الأمويّ. ولم يَعُدّ الشّافعيّ الحديث النبويّ محلّ ثقة، ولذلك رفض مفهوم الموالاة.

---

(53) انظر: **الكتاب I**، 128 (بالنسبة إلى ابن حنيفة)؛ **آثار أبي يوسف**، ص772؛ الشّيبانيّ، المخارج، جXV، ص27 وما يليها من صفحات.

(54) لا يعُدُّ الشّيبانيّ (المخارج، جXV، ص30) هذا الحكم واجباً.

أما عندما تتعلّق المسألة باللقيط، فإنّ الإشكال المطروح يتمثّل فيما إذا كان ولاء الطفل لمن عثر عليه أم للمسلمين. ويقول مالك في هذا الشأن إنّ أهل المدينة قد أجمعوا على القول الثاني (**الكتاب III**، 71)، ولذلك تُصرف نفقة رعاية الطفل من بيت مال المسلمين. وقد أُسقط هذا الحكم على عُمر بن عبد العزيز (**المُدَوَّنة**، الجزء VII، ص76)، ويوجد مع ذلك حديث (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص196) يقول إنّ عُمَرَ أمر بأن يكون ولاء اللقيط لمن عثر عليه، إلّا أنّه تكفّل بنفقته (أي أنّه أمر أن تُصرف نفقته من بيت مال المسلمين) وهو ما لم يكن منطقيّاً؛ فهذا الحديث متأخّر عن الحكمين اللذين يؤلِّفُ بينهما. وتشترك أسانيد هذا الحديث في أنّ الزّهريّ هو من ينقل الحديث مباشرةً إلى مالك في كلّ رواية[55].

يتبنّى أهل العراق قولين مختلفين بشأن إقامة الحدّ في المسجد أو عدمه (**الكتاب I**، 255 (ب)، ويردّ أبو حنيفة على هذه المسألة بالنفي بالعودة إلى حديث نبويّ يَرِد في **سُنن ابن مَاجَه** وبإسناد يذكر فيه ابن عباس (انظر التعليق، طبعة القاهرة)؛ ويستشهد أبو يوسف (**الخراج**، ص109) بحديث عن عليّ يذهب إلى الموقف نفسه وبحديث يقول فيه مجاهد، وهو أحد التابعين إن الناس كانوا يعارضون إقامة الحدود في المساجد، ويُنسب الحكم نفسه إلى إبراهيم النخعيّ (**آثار الشّيبانيّ**، مذكور في هامش طبعة القاهرة). أمّا الحكم المخالف، فقد أقرّه معاصر أبي حنيفة القاضي ابن أبي ليلى بل عمل به. وقد كان هذا الحكم يُمثّل ما مضى به العمل منذ القِدم بالنظر إلى الوظيفة الأصلية للمسجد بوصفه المكان الذي يجتمع فيه المسلمون ويُديرون فيه شؤونهم الرسميّة. أمّا ما يتعلّق بالحكم الآخر، فقد كان نتيجة لاعتراض ديني يقوم على اعتبار طهارة المسجد وقداسته. ويبقى هذا الحكم مجهولاً بالنظر إلى ما يَرِد في حديث مجاهد، وقد أُسقِطَ على إبراهيم بوصفه إمام أهل العراق وشيخهم المُقدّم، وقد أُيِّدَ بحجِّيّة عليّ والنّبيّ؛ ويُعدّ مجاهد أهم رواة الأحاديث عن ابن عباس، وهو ما يُفسّر ذِكر ابن عباس في الإسناد.

---

(55) يستعمل عُمر في رواية متأخرة، مذكورة من قِبل **الزرقاني**، جIII، ص196 مثلاً مأخوذاً من قصة الزّباء.

## 4. شهادةُ الأسانيد

كثيراً ما أُتيحت لنا في الفصل السابق على وجه الخصوص فرص الاعتماد على القرائن المتوافرة في أسانيد الأحاديث للبحث في تواريخ ظهورها. وسنتناول في هذا الفصل بعض هذه القرائن بالتفصيل. وعلى الرَّغم من أنّ الأسانيد تشكّل الجزء الأكثر اعتباطية في الأحاديث، فإنّ المقاصد التي تكمن وراء وضع هذه الأسانيد وتطوّرها تُمكّننا، إذا ما أُقِرَّ بها، من الاعتماد على هذه الأسانيد لتحديد تواريخ ظهور الأحاديث في الكثير من الحالات. وقد كانت الأسانيد في بداياتها بسيطة[56]، إلّا أنّها أضحت على غاية من الدقة عندما دوّنت في كتب مجاميع الحديث في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. وبهذه الحقيقة، إلى جانب ما كنا توصّلنا إليه من نتائج بشأن نشوء الأحاديث، فإنّه يستحيل أن نطمئن إلى ما يَعُدُّه عُلماء الفِقه الإسلامي أسانيد صحيحة من الصنف الرفيع. فنقدهم الشكلي للأحاديث الذي يقوم خصوصاً على نقد الأسانيد[57]، إنّما هو برُمّته غير صالح للتحليل التاريخي. وسنرى في الفصل اللاحق بالخصوص، أنّ بعض هذه الأسانيد التي تحظى بأعلى درجات الثقة والتقدير لدى عُلماء الفِقه المحمدي هي نتيجة لانتشار وضع الأحاديث في الجيل الذي سبق مالكاً[58].

وكثيراً ما جُمعت الأسانيد بطريقة غلب عليها الكثير من الإهمال[59]؛ إذ يُمكن اختيار أيّ اسم يُمثّل نموذجاً للمجموعة التي سيُسقَط قولها على أحد الشيوخ القدامى اختياراً عشوائيّاً وضمّه إلى الإسناد. وهكذا نجد عدداً من الأسماء بدلاً من أخرى في أسانيد كان يُمكن أن تكون متشابهة لولا ذلك الاستبدال الذي يكون في حالات لا تسمح فيها اعتبارات أخرى بإمكان نقل قول قديم صحيح من قِبل بعض الأشخاص. وكثيراً ما استُعملت هذه البدائل في

(56) بشأن زمن ظهوره، انظر سابقاً، ص50 وما يليها.

(57) انظر سابقاً، ص50 وما يليها من صفحات.

(58) يستعمل كايتاني (Caetani) الأسانيد وذلك في إحالات مخصوصة للأحاديث التاريخيّة. (*Annali*)، جI، المُقدّمة، الفقرات 9 إلى 28). وما دامت نتائجه التي ينتهي إليها مناسبةً للأحاديث الفِقهيَّة، فإنّني أتفق مع تحليله اتفاقاً جوهريّاً، باستثناء جانب واحد يُذكر لاحقاً، انظر: ص220 وما يليها.

(59) انظر أمثلة ذات دلالة ورد ذكرها سابقاً، ص70 وما يليها، وتذكر لاحقاً، ص335.

الجيل الذي سبق مالكاً خصوصاً، مثل نافع وسالم (في مواضع متعدّدة) ونافع وعبد اللّه بن دينار (**المُوَطّأ**، الجزء IV، ص204، **والاختلاف** ص149 وما يليها) ونافع والزّهريّ (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص71، **ومُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص258) ويحيى بن سعيد وعبد اللّه بن عُمر العمري (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص197، **ومُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص207)، ويحيى بن سعيد وربيعة (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص362 **والكتاب III**، 42). ولضرب مثال نأخذه من الجيل الذي سبق ذلك، يُمكن أن نذكر إبدال محمد بن عمرو بن حَزْم بأبي بكر [بن عمرو] بن حَزْم (**المُوَطّأ**، الجزء I، ص259، والكتاب III، 101). وفي ما يأتي أمثلة أخرى على ما يكتنف الأسانيد من شبهة عامّة وطابع اعتباطي.

ونجد في **المُوَطّأ**، الجزء IV، ص49، أنّ مالكاً روى عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة أن حفصة زوج النّبيّ قتلت جارية مُدَبَّرةً لها سحرتها، لكننا نجد في **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص359، **والكتاب III**، 93، أنّ مالكاً روى عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن [بن جارية] عن أمّه عمرة أنّ عائشة دبّرت جارية لها، فسحرتها فاعترفت بالسحر، فأمرت بها عائشة أن تباع... فبيعت. وتمّت نَمْذجة إحدى هاتين الرّوايتين طبقاً للأخرى، ولا يُمكن عَدّ أيٍّ منها رواية تاريخيّة. والواضح أن القصة قد انتشرت في الجيل الذي سبق مالكاً، ونُقلت عن راوٍ وهميّ يدعى محمد بن عبد الرحمن، وقد ذكر هذا الاسم بطريقة تجعله يُحيل في الروايتين على شخصين مختلفين، ويجوز في الأقل التشكيك في أن يكون مالك قد التقى أحدهما[60].

يقول حديث يُذكر في **المُوَطّأ**، الجزء I، ص371: «أخبرنا مالك عن هشام عن أبيه عروة أنّ عُمر سجد [في مناسبة معيّنة يَرِد ذكرها في الرواية] فسجد الناس معه. ولمّا كان عروة قد ولد في أثناء خلافة عثمان، فإنّ الإسناد يُعدّ منقطعاً. ويذكر البخاري إسناداً منقطعاً آخر، إلّا أن النُّسَخ القديمة من **المُوَطّأ** تقول: «فسجدنا معه»، ومن المُحال أن يَرِد هذا الكلام على لسان عروة. والحال

(60) يشير الزرقاني، جII، ص268 إلى الشكوك التي تحوم حول اسم عبد الملك بن قرير وهويّته علماً بأنه يُعدّ واحداً من الرّواة المباشرين الذين نقل عنهم مالك الأحاديث. للاطّلاع على المزيد فيما يتعلّق بالعلقمتين. انظر سابقاً، ص200.

أنّ ما ذُكر للتوّ مأخوذ من النصّ الأصليّ لِـ **المُوَطّأ**. وتَرِد الكلمات نفسها في نصّ لحديث آخر يرويه أبو هريرة عن النّبيّ، وهو ما يُظهر أنّ صياغة نصّ الحديث أُنجزت في مرحلة أولى، ثمّ أُضيف الإسناد إليها إضافة اعتباطيّة في مرحلة ثانية، وحُسِّن وأُطيلتْ سلسلة رواته بالعودة إلى الماضي في مرحلة لاحقة.

يَرِد قضاء أهل العراق بالشفعة للجار في حكمين فِقهيّين يقول أحدهما: «الجار أحقّ بِصَقْبه». ويقول الآخر: «جار الدّار أحق بدار الجار». ويُروى القول الأوّل حسب ما يُذكر في إسناده عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع عن النّبيّ ﷺ (**الأمّ**، الجزء 7، **الكتاب I**، 49؛ **الاختلاف**، ص260). ويُروى القول الثاني حسب إسناده عن قتادة عن الحسن البصري عن سمراء عن النّبيّ (**ابن حنبل**، الجزء V، ص8 وفي مواطن كثيرة أخرى؛ ابن قُتَيْبَة، ص287)، إلّا أنّ الحديث الثاني يُذكر كذلك بإسناد الحديث الأوّل، لكن بشكل آخر، إذ إنّه يُروى عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن الشريد عن النّبيّ (**الكتاب I**، 50؛ **ابن حنبل**، الجزء IV، ص389-390)، كما يتداخل إسناد الحديثين، إذ يُروى عن قتادة عن عمرو بن شعيب عن الشريد عن النّبيّ (**ابن حنبل**، الجزء IV، ص388)[61].

ويَرِد في **الكتاب II**، 6 (أ) و(ب) مثال ذو دلالة على وضع الأسانيد بطريقة اعتباطية. ونجد هنا في المقام الأوّل ثلاث روايات لحديث عراقيّ يقول إنّ عليّاً صلّى على قبر سهل بن حنيف أو أمر أن يُصلّى عليه، وقد كانت الصلاة على القبر بدعة عراقية، إلّا أنّ أهل العراق لم يأخذوا بهذا ولم يقولوا به (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص166، والشّافعيّ، مذكور سابقاً) ولم يأخذ أهل المدينة بهذا أيضاً على الرَّغم من شيوع حديث نبويّ يقول بذلك في المدينة (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص11، والزرقاني، مذكور سابقاً؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، مذكور سابقاً). ويضمّ إسناد هذا الحديث اسم ابن سهل بن حنيف، إذ يُروى عن مالك عن الزّهريّ عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، أنّ النّبيّ صلّى على قبر امرأة مسكينة وكبّر أربع تكبيرات، ويعود هذا الحديث بكلّ تأكيد إلى الجيل الذي سبق مالكاً. وهو حديث مُرسل أُتِمَّ إسناده لاحقاً بزيادة اسم سهل نفسه، وبوضع أسانيد جديدة من

(61) للاطّلاع على أمثلة أخرى وعلى أسانيد مستعارة، انظر سابقاً، ص179، الإحالة 9، 199 وما يليها.

خلال ذكر صحابة آخرين (التعليق على **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، مذكور سابقاً).

لقد تحسّنت الأسانيد بصفة تدريجية بالتوازي مع نشوء الأحاديث المهمّ الذي ذكرناه في الفصول السابقة، ولا يُمكن الفصل هنا بين الجانبين إلّا فصلاً جزئيّاً. ويشبه امتداد الأسانيد والعودة بها نحو الماضي على وجه الخصوص، إسقاط الأحكام على شيوخ العلم والأئمّة الأوائل(62). ويُمكن أن نقول عُموماً إن أكثر الأسانيد دقّة واكتمالاً هي التي ظهرت في وقت أكثر تأخّراً من غيرها.

ويعود تحسّن الأسانيد كما هو الشأن بالنسبة إلى نشوء الأحاديث، إلى زمن التدوين على نحو ما سيظهر في الأمثلة اللاحقة. وقد اختار عُلماء الفِقه المحمدي الاهتمام بصنف واحد من أصناف التّحريف في الإسناد ألا وهو «التدليس»(63). وكنّا قد رأينا أنّ الشّافعيّ كان يرفضه، إلّا أنه كان أيضاً يُقلّل من احتمال وقوعه.

جمع محقق آثار **أبي يوسف** في الهامش الأحاديث المُناظِرة الواردة في مجاميع الحديث الأساسيّة وفي غيرها من كتب الحديث. ويتبيّن من خلال مقارنة هذه الأحاديث مدى الاكتمال التدريجي للأسانيد ومدى تحسّنها وامتدادها نحو الماضي.

ويَرِد في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص172، و**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص364، حديث يُروى عن مالك عن الزّهريّ عن ابن المسيَّب عن أبي سلمة عن النّبيّ، وهو حديث مُرسل؛ ويستشهد الشّافعيّ (**الاختلاف**، ص258 وما يليها) بالحديث نفسه، إلّا أنّه ينقل هذا الحديث بأسانيده الكاملة، فيرويه عن الزّهريّ عن أبي سلمة عن جابر عن النّبيّ، ويرويه كذلك عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر عن النّبيّ، ويستشهد ابن الماجشون وأبو عاصم النّبيّل وابن وهب حَسَب حاشيته على **موطّأ الشّيبانيّ** بالحديث نفسه وبإسناد تام يعود إلى أبي هريرة بدلاً عن جابر. وعلى هذا النّحو يُروى الحديث في **أثر الطحاوي**، الجزء II، ص265، عن أبي عاصم النّبيّل عن مالك عن الزّهريّ عن ابن المسيَّب وأبي سلمة عن أبي هريرة عن النّبيّ، إلّا أنّ الطحاوي يلاحظ أنّ أكثر الرواة ثقة من بين أصحاب مالك، ومنهم القعنبي وابن وهب، يروون الحديث نفسه بإسناد غير دقيق، أي بإسناد مُرسل.

---

(62) انظر سابقاً، ص202 وما يليها.
(63) انظر سابقاً، ص51 وما يليها.

يطالعنا في **المُوَطّأ**، الجزء IV، ص35، و**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص239، حديث يُروى عن مالك عن الزّهريّ عن ابن المسيَّب عن النّبيّ وهو حديث مُرسل. ويستشهد الشّافعيّ (**الكتاب VIII**، 14) بالحديث نفسه لكن بإسناد تام؛ إذ إنّه يُروى عن الثقة (وهو يحيى بن الحسن في تقدير الرّبيع) عن الليث بن سعد عن الزّهريّ عن ابن المسيَّب عن أبي هريرة عن النّبيّ. وقد أُدخل اسم أبي هريرة في الزمن الممتدّ بين زمن مالك وزمن الشّافعيّ، كما حُذف من إسناد رواية مُناظِرة ذات نصّ مختلف اختلافاً ملموساً (**المُوَطّأ** و**مُوَطّأ الشّيبانيّ** المذكوران سابقاً). ويُسجّل الشّافعيّ في هذا الإطار نفسه شكوك أهل المدينة في الأسانيد عُموماً.

ويُروى في **المُوَطّأ**، الجزء IV، ص44، عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب أنّ عُمَر حكم في مسألة لم يقل فيها النّبيّ القول الحاسم(64)، إلّا أنّ ابن ماجه (أبواب الفرائض، باب ميراث القاتل) يستشهد بحديث يُروى حسب إسناده عن محمد بن سعيد أو عُمر بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه [شعيب بن محمد] عن جَدّه عبد اللّه بن عمرو أنّ النّبيّ قال في تلك المسألة قولاً مستفيضاً وصريحاً، وكان هذا القول جزءاً من خطبة تتناول عدّة مسائل.

يذكر الشّافعيّ في **الرّسالة**، ص45، أنّه لا يستحضر أنّ حديثاً معيّناً قد بلغه بإسناد موثوق فيه، بل يشكّ في أن يكون ذلك الحديث صحيحاً، في حين يَرِد هذا الحديث في **صحيحَي** البخاري ومسلم بإسناد دقيق ثابت (انظر: **طبعة شاكر**، ص315).

ويروي مالك في المصدر نفسه، ص59، حديثاً عن ربيعة عن غير واحد من عُلماء أهل المدينة عن عُمر، ويشير الشّافعيّ إلى أنّ هذا الإسناد «منقطع» في حين أصبح إسناداً تامّاً في مصنّفات ابن حنبل والبخاري ومسلم (انظر **الزرقاني**، الجزء IV، ص200) [طبعة شاكر، ص435].

يذكر الشّافعيّ في المصدر نفسه، ص64، أنّ أحد الأحاديث المُرسلة غير معمول به عُموماً، وهذا يعني ضمنيّاً أنّه غير مثبّت بأيّة رواية بإسناد تام، إلّا أنّ هذا الحديث يُذكر بإسناد تام ومختلف في مُسْنَد ابن حنبل [انظر: طبعة شاكر، ص467] و**سنن ابن ماجه** (انظر: غراف (Graf)، *Wortelen*، ص63، الإحالة 1)(65).

---

(64) انظر سابقاً، ص207.

(65) انظر كذلك سابقاً، ص181، 190، 198 الإحالة عدد 29، 144. ولاحقاً، ص337.

إنّ تحسّن الأسانيد وامتدادها باتجاه الماضي قد حدث بالتوازي مع انتشارها، وذلك يعني اختلاق عُلماء أو رواة جدد للحكم نفسه أو للحديث نفسه. وقد كان القصد من اتساع سلسلة الأسانيد، إنّما هو الردّ على الاعتراض الذي كان يوجّه ضِدّ أحاديث الآحاد[66].

يُحيل مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص54) دون استعمال أيّ إسناد على الأوامر المتعلّقة بجمع الزكاة التي أرسل عُمر في شأنها رسائل. وأُسقِطَتْ هذه الأوامر نفسها على النّبيّ بأسانيد تضمّ عُمر وغيره من الصّحابة، حسب ما ورد في مُسند ابن حنبل وفي مجاميع الحديث (انظر **الزرقاني**، المذكور سابقاً). ويَرِد أقدم مثالين على أحكام الزكاة في شكل حديثين نجدهما في **الكتاب II**، 9 (ب). أمّا الحديث الأوّل، وهو مدني، فيروى عن ابن عُمر عن النّبيّ، ويضمّ ملاحظة إضافيّة تقول إنّ عُمر كان يأمر عمّاله بذلك أيضاً. أمّا الحديث الثاني، فهو عراقي، وقد ذُكر آنفاً، ص64. ويُمثّل حديث يرويه إبراهيم النّخعيّ عن ابن مسعود شكلاً مبكّراً للحُجَّة التي دأب أهل العراق على اعتمادها في دفاعهم عن حكم عراقي مماثل يخصّ الزكاة (**آثار أبي يوسف**، ص423، **آثار الشّيبانيّ**، ص49). أمّا الحديث الذي يُروى عن عليّ في الكتاب II، 9 (ب) فإنّه يمثّل محاولة أولى لتنظيم أحكام الزكاة، إلّا أنّها باءت بالفشل[67].

ومن المؤكّد أن يكون حديث مالك في خيار المجلس[68]، وهو يُروى عن نافع عن ابن عُمر عن النّبيّ، قد ظهر بعد الحكم الذي ينصّ على خلافه والذي قضى به أهل المدينة وأهل العراق (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص136؛ **موطّأ الشّيبانيّ**، ص338). وتشتمل مجاميع الحديث (حَسَب ما هو مذكور في كتاب الزرقاني، الجزء III، ص136) على أسانيد إضافيّة يخلو بعضها من اسم نافع، وينطلق مباشرةً من ابن عُمر، أو يذهب بعضها الآخر إلى حدّ حذف اسم ابن عُمر ليعود إلى النّبيّ من خلال رواية صحابيّ آخر. ومن المؤكّد أنّ هذه التطوّرات قد وقعت لاحقاً.

---

(66) انظر سابقاً، ص67 وما يليها من صفحات.

(67) هذا لا يعني بطبيعة الحال أنّ قيمة الزكاة لم تُحدّد بالفعل من قِبل عُمر غير أنّ هذا لا يُمكن أن يُستنتج من الأحاديث.

(68) انظر سابقاً، ص207 وما يليها.

ثمّ إنّه يُمكن ملاحظة اختلاق أسانيد جديدة أو إضافة بعض الأئمّة إليها في زمن الشّافعيّ من خلال الأحاديث التي تؤيّد الحكم القائل إنّ شهادة الشاهد الواحد المؤيَّدة بيمين المدّعي تمثّل حُجّة فِقهيَّة للإثبات؛ وتُبيّن أحكام توبة بن نمر، الذي تولّى منصب القضاء في مصر من سنة 115 إلى سنة 120 للهجرة (**الكندي**، ص344 وما يليها من صفحات)، التطوّر التدريجي لهذا الحكم من خلال الممارسة، على الرّغم من غياب أحاديث يُمكن الاستشهاد بها في هذا السياق. ونلاحظ أنّ أهل المدينة وأهل مكّة كانوا في منتصف القرن الثاني للهجرة يتمسّكون بهذا الحكم، أما أهل العراق وأهل الشام فقد كانوا يرفضونه[69].

لقد كان أهل العراق على حقّ في زعمهم أنّ القضاء باليمين مع شاهد واحد لم يكن معروفاً عند الزّهريّ وعطاء وأئمة أهل المدينة القدامى والخلفاء الأوائل (**الكتاب III**، 15، **الأمّ**، ج7، ص10). إلّا أنّ هذا لا يعني ضمنيّاً بطبيعة الحال وجود أقوال قطعيّة تتعلق بموقفهم من مسألة لم تكن موجودة بعدُ في زمانهم؛ أما أهل المدينة وأهل مكة، فقد أسقطوا حكمهم وعادوا به إلى العُلماء القدامى أبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص182)، وإلى عطاء (**الأمّ**، الجزء VII، ص8)[70]، وإلى الخلفاء الأمويّين مثل عُمر بن عبد العزيز (**المُوَطّأ**، المذكور سابقاً)[71]، وعبد الملك ومعاوية (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص361). ثم أوهموا الناس أنّ الحكم الذي قضوا به في مرحلة لاحقة، ينتسب إلى شيوخ العراق القدامى شريح والشعبيّ[72]، وإلى شيخ الكوفة عبد اللّه بن عتبة بن مسعود، وإلى قاضي البصرة زرارة بن أوفى. (**الأمّ**، ج VI، ص274 وما يليها). وتصف بعض هذه الإحالات على العُلماء القدامى أحكام أهل المدينة بأنّها تُمثّل السُّنَّة، مدّعية بذلك أنّها من قبيل «السُّنَّة الحيَّة».

(69) بالنسبة إلى أهل الشام، انظر: ابن عبد البرّ، مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص181.

(70) غير أن ما يستشهد به الشّافعيّ عن عطاء في **الكتاب I**، 124 الذي يظهر توجّهاً مختلفاً، لعلّه يكون صحيحاً.

(71) وهذا ما يُستعمل في إطار الجدل لنقد أهل العراق.

(72) بل يُذكر كذلك أنّ الشعبيّ يُحيل على أهل المدينة.

إنّ أوّل حديث نبوي يؤيّد قضاء أهل المدينة باليمين مع الشاهد، هو حديث مُرسل لا يعرف مالك غيره (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص181). ولمّا تكفّل هو نفسه بشرح هذا الحكم بالحُجَّة المفصّلة، كان في وسعه بكلّ تأكيد الإشارة إلى أحاديث نبويّة أخرى لو كان يعرف غير ذلك الحديث المُرسل. وقد تَهيّأ لهذا الحديث في مكّة إسناد مُتّصل يضمّ أئمّة أهل مكة (**الاختلاف**، ص345): وقد كان هذا الحديث الرواية الإضافية الوحيدة التي كان الشّافعيّ على علم بها عندما كتب **الكتاب III**، 15. أما عند كتابة **الاختلاف**، ص246، فقد كان على علم برواية أخرى بإسناد مدني يرويها صحابيّان عن النّبيّ. وهو يستشهد في **الأمّ**، الجزء VI، ص273 وما يليها من صفحات، بالروايات الإضافيّة الآتية.

أخبرنا إبراهيم بن محمد عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطّلب[73] عن سعيد بن المسيَّب عن النّبيّ حديثاً، وهو حديث مُرسل، زيدَ في إسناده عالم المدينة القديم ابن المسيَّب.

ويروي الدّراوردي حديثاً عن ربيعة عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة عن أبيه عن جدّه، قال: وجدنا في كتب سعد بن عبادة أنّ رسول اللّه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد.

يروي الدراوردي حديثاً عن ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النّبيّ. ويشير الدراوردي أنّه ذكر ذلك لسهيل فقال: «أخبرني ربيعة عنّي وهو ثقة أنّي حدّثته إيّاه ولا أحفظه... وكان أصاب سهيلاً علّة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه، وكان سهيل يحدّثه عن ربيعة عنه عن أبيه». ويجب أن نستنتج أنّ الدراوردي الذي عاصر مالكاً، أو أنّ شخصاً ما استعار اسمه ونشر هذا الحديث بإسنادين. وقد عرف هذا الحديث راوياً إضافيّاً في الرواية الآتية التي تختلف بعض الشيء عن سابقتها:

يروي عبد العزيز بن المطّلب عن سعيد بن عمرو عن أبيه، قال: وجدنا في كتب سعد بن عبادة: يشهد سعد بن عبادة أنّ رسول اللّه ﷺ أمر عمرو بن حزم أن يقضي باليمين مع الشاهد.

(73) انظر ما يُذكر حوله لاحقاً، ص224.

وتَكثُر لدى الشّافعيّ أيضاً أشكال مختلطة من الرّوايات بعضها مشتق من بعضها الآخر. وتتأثّر أسانيد هذه الروايات بإسناد الحديث العامّ المتعلّق بالشهادة(74).

وقد أُسند إلى عالم المدينة القديم ربيعة المذكور في أسانيد رواية الدراوردي دور فيما سبق ذكره أيضاً، إذ روي عنه قوله: «إنّما أخذنا باليمين مع الشاهد أنا وجدناه في كتب سعد» (**الكتاب III**، 15). ومن الواضح أنّ ما يقال عن ربيعة هنا يفتقر إلى الصحّة.

لقد اكتملت في مجاميع الحديث سلسلة إسناد الحديث المؤيّد لحكم أهل المدينة وأصبحت سلسلته ممتدة امتداداً شاسعاً(75)، علىٰ الرَّغم من أنّ ابن حنبل ما زال في بعض الأحيان يُشكّك في الحديث(76).

ونلاحظ أحياناً أنّ الأسانيد التي تضمّ سلسلة متينة وصحيحة من الرواة الممثّلين لمذهب فِقهيّ معيّن والتي تُسقط حكم ذلك المذهب على بعض أهل العلم القدامى، تتكرّر من خلال أسانيد أخرى تعود إلى أهل العلم القدامى أنفسهم، وذلك بأن تسلك سبيلاً أخرى، وإنّما كان القصد من ذلك تثبيت حكم المذهب من خلال ما يبدو أنّها قرائن مستقلّة.

وفي أحاديث أهل المدينة مثال على ما ذكرنا، إذ يُروى عن ابن عُيَيْنَة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه القاسم بن محمد أنّ عثمان بن عفان وزيد بن ثابت ومروان بن الحكم كانوا يُخمّرون وجوههم وهم مُحرمون (**الكتاب III**، 89 (أ)). وقد أُصْلِحَ الانقطاع الموجود في سلسلة الإسناد الذي يقع بعد ذكر اسم الراوي القاسم بن محمد، كما حُذِفَ اسم عبد الرحمن بن القاسم، وذلك في الحديث الذي يُروى عن مالك عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمّد عن الفرافصة بن عمير الحنفيّ عن عثمان (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص151)؛ وقد ظهرت في نهاية المطاف رواية تُروى عن مالك عن عبد اللّه بن أبي بكر عن عبد اللّه بن

(74) انظر لاحقاً، ص241 وما يليها.

(75) انظر: ابن عبد البرّ، مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص181.

(76) انظر: غولدزيهر (Goldziher) في *(Z.D.M.G)*، جI، ص481.

عامر بن ربيعة عن عثمان، ويُذكر هنا خبرٌ يحمل محاور مختلفة (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص192)[77].

في أحاديث أهل العراق كذلك مثال على ما ذكرنا، إذ يُروى حديث عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ عن علقمة بن قيس والأسود بن يزيد أنّ ابن مسعود صلّى بهما (**آثار الشّيبانيّ**، ص22)، وقد تحوّل ذلك في رواية أخرى إلى حديث يُروى عن محمد بن عبيد عن محمد بن إسحاق بن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه الأسود بن يزيد أنّ ابن مسعود صلّى به وبعلقمة (**الأمّ**، الجزء7، **الكتاب II**، 19 (خ))[78].

ويتبيّن من خلال هذا التطوّر المصطنع للأسانيد، زيادةً على التطوّر المادّي للأحاديث في زمن التدوين وما قبله، أنّه من العبث أن نحاول إعادة بناء توجّهات حكم أيّ صحابيّ معيّن وخصائصه من خلال الأحاديث التي يبدو فيها قول هذا الصّحابيّ الحجّة النهائيّة أو التي يكون هو أوّل من رواها[79]. ونلاحظ متى مكّنتنا المصادر المتاحة من ذلك، أنّ الآثار الفِقهيَّة المنقولة عن الصّحابة تفتقر إلى الصحّة، شأنها في ذلك شأن الأحاديث النبويّة، ويُمكننا أن نُقرّ فعلاً بوجود بعض المجموعات من أحاديث الأحكام التي تُصنَّف على أنّها تنتمي إلى الآحاد من الصّحابة. فهذه الأحاديث هي نِتاج لمذاهب فكرية تُدرج أحكامها تحت حُجِّيّة الصّحابة المعنيّين بالأمر[80]. ونجد حتى في هذا المجال أيضاً أنّ اسمي عليّ وابن عُمر قد استعملتهما المذاهب الفِقهيَّة القديمة لدى أهل العراق وأهل المدينة، وكذلك وظفهما خصومهم[81]، وقد استَعْمَلَ اسمَ عُمر من ناحية أخرى كلٌّ من أهل العراق وأهل المدينة القدامى، إلّا أنّ هذا لا يجعل الأحاديث التي يرويها الطرفان عنه أكثر صحة. ويظهر توظيف بعض المذاهب لأسماء بعض

---

(77) للاطّلاع على مثالين مدنيّين آخرين، انظر: **الرّسالة**، ص44، 45.

(78) ترد هذه الصياغة الثانية في أشكال أخرى ظهرت لاحقاً وتذكر في بعض كتب الحديث وفي غيرها.

(79) إنّنا نختلف في هذه المسألة المخصوصة مع كايتاني (Caetani)، *(Annali)*، I المقدّمة، الفقرات 19، 24-28.

(80) انظر سابقاً، ص38 وما يليها، 45 وما يليها؛ انظر لاحقاً، ص320 وما يليها.

(81) انظر لاحقاً، ص307 وما يليها، 320.

الآحاد من الصّحابة بوصفهم حُجَّة على أقوالها وجود أهداف وخاصّيات مشتركة بين هذه المذاهب، غير أنّه لا يوجد مُسوِّغ لإسقاط هذه الملامح على الخلفاء أنفسهم. وممّا له دلالة أنّ الأئمّة الأوائل لأهل العراق وأهل مكة على التوالي لم يكونوا في الأصل متمثّلين في ابن مسعود وابن عباس أنفسهما، وإنّما كانوا أصحاب ابن مسعود وأصحاب ابن عباس. وبهذا، فإنّه من العبث أن نحمّل صحابة النّبيّ مسؤولية انتشار الأحاديث الزائفة انتشاراً واسعاً.

ويُزعَمُ لكثير من الأحاديث أنّها تحظى بما يدفع إلى مَزيد الاطمئنان إلى صحّتها، وذلك لأنّها تُقدّم نفسها على أساس أنّ رواتها ينتمون إلى أسرةٍ واحدةٍ، كأن يروي ابن (وحفيد) على سبيل المثال حديثاً عن أبيه أو أن يروي ابن أخ أو أخت حديثاً عن عمّة/خالة أو أن يروي مولى حديثاً لأحد أسياده.

ونلاحظ أنّه كلّما نظرنا في هذه الأحاديث الأُسريّة وجدناها أحاديث مكذوبة[82]. ويحق لنا ألّا نعُدّ وجود إسناد أُسَري دليلاً على صحة الحديث، فليس هذا الإسناد إلّا وسيلة لضمان المظهر الخارجيّ للحديث.

يستشهد مالك في **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص108 وص111، بحديثين يتطابق إسنادهما الأُسريّان فيما يبتدئان به من الرواة (حدثنا مالك عن هشام عن أبيه عروة)، ويتناول الحديثان المسألة نفسها إلّا أنّ أحدهما يتعلق بامرأةٍ تختلف عن المرأة الواردة في الحديث الآخر في جيل الصحابة المعنيّ في كلٍّ منهما. وتشتمل الرواية التي تقع في ص111، وهي لا تذكر النّبيّ، على خلط واضح في الأسماء (انظر **الزرقاني**، المذكور سابقاً). وقد سكت الشّافعيّ عن ذلك عندما ذكر الرواية في **الكتاب III**، 30. أمّا الرواية التي تقع في ص108 فإنّها تتفادى هذا الخلط بتغيير الأسماء وبالإشارة إلى النّبيّ، إلّا أنّ ذلك لا يُضفي عليها مزيداً من الصحّة.

ويختلف أهل العراق وأهل المدينة في حكم يخصّ الطلاق، إلّا أنّ حكم كلا الطرفين ينسب إلى زيد بن ثابت، إذ يَرِد حديث أهل العراق بإسناد عراقي معروف إذ يروى عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم (**آثار أبي يوسف**،

(82) انظر سابقاً، ص94، 144 وما يليها، 198، 205، 212، 215، 218 وما يليها؛ انظر لاحقاً، 225.

ص633؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص79). أما حديث أهل المدينة، فإنّه يُروى عن مالك عن سعيد بن سليمان بن زيد عن ثابت عن خارجة بن زيد عن زيد بن ثابت (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص37؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص254). أمّا إسناد الحديث عند أهل العراق فهو مُرسل، وبذلك فهو أقدم من الإسناد الأُسريّ لحديث أهل المدينة. ويؤلّف بين الحكمين من خلال حديث يروى بإسناده عن نافع عن ابن عُمر (**المُوَطّأ ومُوَطّأ الشّيبانيّ**، المذكوران سابقاً).

يُروى في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص38، حديثان يتناولان تدخّل عائشة في مسائل تتعلّق بالزواج. ويُروى الحديثان بإسنادَيهما عن مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قاسم بن محمد عن عمّة قاسم عائشة [أمّ المؤمنين]، إلّا أنّ إسناد الحديث الأوّل يتضمّن عبد الرحمن بن أبي بكر وزوجته، في حين يتضمّن الثاني المنذر بن الزبير وزوجته، وهي ابنة عبد الرحمن بن أبي بكر. وإذا مثّل الحديثان روايتين متناظرتين للخبر نفسه فإنّهما غير متطابقتين، فضلاً عن أنّ الرواية الثانية تتطرّق إلى نقطة فِقهيّة تخصّ الطلاق لا تمتّ في هذا الإطار إلى الموضوع بصلة.

يتناول الزرقاني بالنقاش ما يوجد في **المُوَطّأ**، الجزء I، ص39، من أوجه التناقض الموجودة في الأسانيد الأُسريّة لبعض روايات حديثٍ ما، ويخصّ هذا التناقض الراوي المباشر لمالك، وهو عمرو بن يحيى المازني، علماً بأنّ هذا الحديث يؤلّف بين بعض الأحكام الفِقهيّة.

وإذا حظيت الأسانيد المتأخّرة كما رأينا بأسانيد رفيعة المستوى، فإنّ الأحاديث القديمة نسبيّاً لم تتوافر في بعض الأحيان على أسانيد مقبولة، وهذا ما دفع البخاري ومسلماً إلى تجاهلها(83).

وهكذا، تمكّننا هذه النتائج التي تخصّ نشوء الأسانيد من تصوّر الإطار الذي يرْوِي فيه مُحدِّثٌ يُمكن أن نُسمّيه بـ (المُعَنْعِن) أو شخص استعمل اسمه في وقت من الأوقات، وسيمرّ الحديث بطبيعة الحال على راوية واحد أو على عدد من الرواة، كما سيتفرّع مبتدأ الإسناد الفعلي إلى بضعة فروع؛ ومن المفترض أن

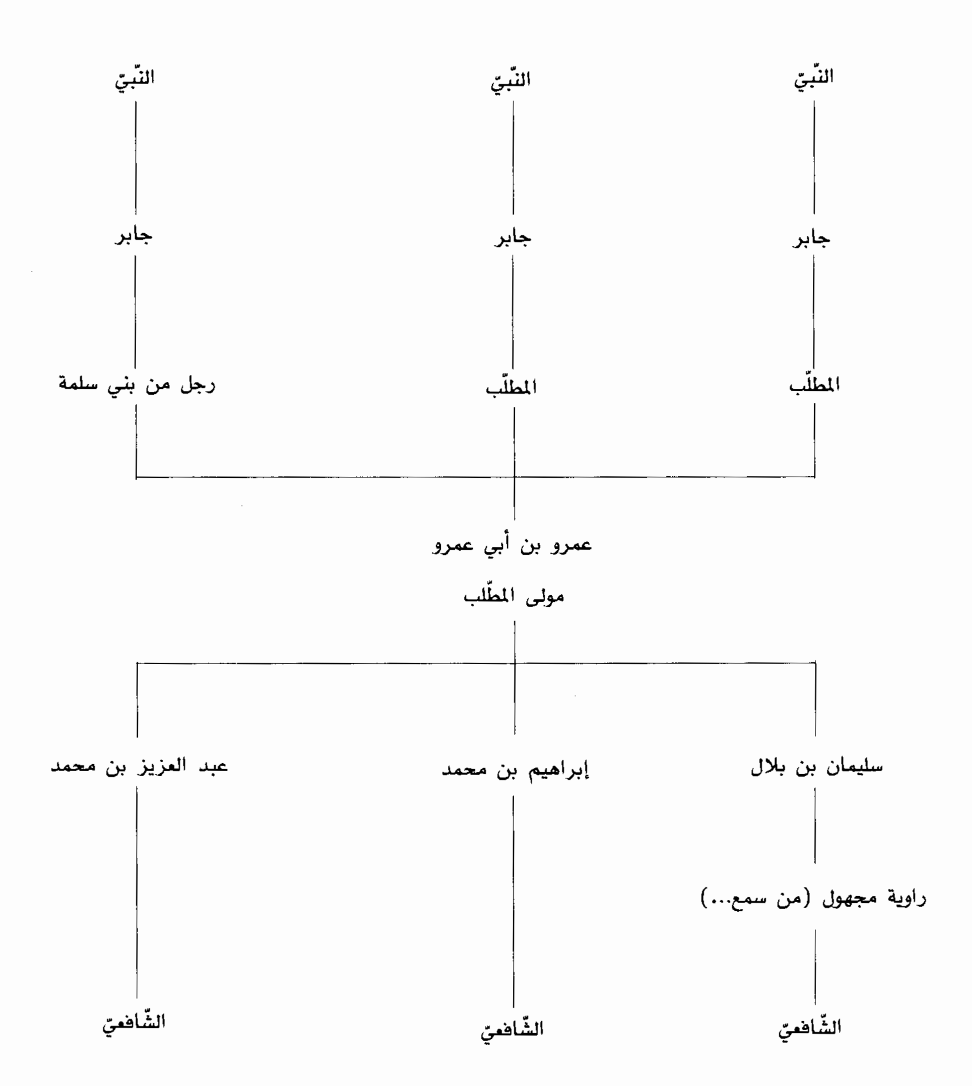
---

(83) انظر مثلاً: **الكتاب IX**، 7-10، زيادةً على هامش طبعة القاهرة.

يكون الرّاوي الأصلي للحديث (المُعَنْعَن)، قد هَيَّأَ للحديث إسناداً يعود به إلى حُجَّةٍ مّا، كأن يكون صحابيّاً أو النّبيّ نفسه، فيكتسب منتهى الإسناد الوهميّ هذا فروعاً إضافيّة من خلال تحسينات توضع جنباً إلى جنب مع السلسلة الأصلية للرواة، أو من خلال العملية التي وصفناها باتساع الإسناد وامتداده، إلّا أنّ (المُعَنْعِن) يبقى الحلقة المشتركة الدُّنيا في طبقات الإسناد المتعدّدة (أو في معظمها في الأقلّ، بما يَسمَحُ بتجاوزه واستبعاده في طبقات الإسناد الإضافية التي قد تظهر لاحقاً)، وسواء أوقع ذلك في مبتدأ الإسناد أو في منتهاه أو في كليهما، فإنّ وجود حلقة ربط مهمّة (المُعَنْعِن) في كلّ أسانيد حديث معيّن أو في معظمها يمثّل دليلاً قويّاً على أنّ ذلك الحديث قد ظهر في زمن (المُعَنْعِن)، وينبغي أن يُتوصَّلَ إلى النتيجة نفسها كلما توافرت حلقة ربط تجمع أسانيد أحاديث مختلفة لكنها مترابطة.

ولا تُعدّ الحالة التي تناولناها بالنقاش في الفقرة السابقة حالة افتراضية، وإنّما هي مسألة مألوفة التفت إليها عُلماء الفِقه المحمدي أنفسهم على الرَّغم من أنّهم لم يُقرّوا بطبيعة الحال بمعانيها الضمنيّة؛ فقد أشار إليها التِّرمِذي مثلاً في الفصل الذي ختم به سُنَنَه، فهو يُسمّي الأحاديث التي تتضمّن (المُعَنْعَن) بوصفه حلقة ربط تجمع أسانيدها بـ «أحاديث (مُعَنْعَنَة)» وتُشكّل هذه الأحاديث جزءاً كبيراً من الأحاديث التي يسمّيها بـ «الغريب»، أي أنّها قد رواها راوٍ واحد في أيّة طبقة من طبقات الإسناد.

ويوجد في **الاختلاف**، ص294، مثال نموذجي على ظاهرة الرّاوي المشترك، حيث يُروى حديث بالاعتماد على الأسانيد الآتية:




فعمرو بن أبي عمرو يمثّل حلقة الرّبط التي تجمع هذه الأسانيد، ويصعب أن يكون هذا الرجل قد تردّد في عَزْو الحديث مباشرةً إلى سيّده أو إلى راوية مجهول.

وسيُظهر المثال اللاحق كيف يُمكن توظيف الحُجَّة المستقاة من راوٍ مشترك، إلى جانب غيرها من الاعتبارات، للتحقيق في تاريخ الأحكام الفِقهيَّة.

لقد كان بيع الولاء للعبد المكاتب[84] في النصف الأوّل من القرن الثاني

(84) انظر سابقاً، ص209.

للهجرة، أمراً مألوفاً مضى عليه الناس وأقرّوا بصحّته. ويذكر ابن سعد، الجزء V، ص309، في حديثه عن أبي مسهر قائلاً: «كان مكاتب[85] امرأة من بني مخزوم، وقد أدّى ما عليه [دفع ما شرط عليه المالك] وأصبح حرّاً، ثم اشترت ولاءه أمّ موسى بنت الحِميَريّة [أمّ الخليفة المهدي] وأصبح حينئذٍ في خدمة الأسرة الحاكمة». وقد اتفق أهل العراق وأهل المدينة على تحريم هذه الممارسة (انظر: **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص343 بالنسبة إلى أهل العراق و**المُوَطّأ**، الجزء III، ص257 بالنسبة إلى أهل المدينة)[86]. وقد ورد هذا الحكم المشترك في حديث مدني (**المُوَطّأ** المذكور سابقاً) يُروى عن مالك عن عبد اللّه بن دينار عن ابن عُمر «أنّ رسول اللّه ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هِبَته». ويُمثّل عبد اللّه بن دينار على نحو ما يشير إليه الزرقاني أيضاً حلقة الربط التي تصل بين أسانيد عدد من روايات هذا الحديث. وبذلك، يُمكن القول إنّه ظهر في الجيل الذي سبق مالكاً. ويَظهرُ سبب هذا الحكم في إحدى الروايات التي يذكرها الزرقاني والتي تَعُدُّ الولاء لُحمة كلُحمة النسب.

وقد بقي بيع المكاتب[87] مع ذلك جائزاً لدى أهل المدينة، وورد هذا الحكم في حديث يُروى بإسناده عن مالك عن هشام عن أبيه عروة عن خالته عائشة عن النبيّ ﷺ أنّها قالت: «جاءت بريرة فقالت: 'إنّي كاتبت أهلي... فأعينيني'. فقالت عائشة: 'إن أحبّ أهلك أن أعدّها لهم عددتها، ويكون لي ولاؤك فعلتُ'. فذهبت بريرة إلى أهلها... فأبوا عليها، فجاءت من عند أهلها ورسول اللّه ﷺ جالس. فقالت لعائشة: 'إني قد عرضت عليهم ذلك فأبوا عليّ إلّا أن يكون الولاء لهم'، فسمع ذلك رسول اللّه ﷺ فسألها، فأخبرته عائشة، فقال رسول اللّه ﷺ: 'خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنّما الولاء لمن أعتق'، ففعلت عائشة، ثم قام رسول اللّه ﷺ في الناس وأمرهم بالعمل بهذا الحكم» (**المُوَطّأ**،

---

(85) انظر لاحقاً، ص357.

(86) غير أنّ عالم أهل المدينة عطاء أكّد على ما يبدو أنّ السيّد يُمكن أن يجيز لمكاتبه موالاة من يريد وهو قول يحتمل الصحّة. ويبدو بالاستناد إلى حديث يضمّ ابن عباس، العالم المقدّم لدى أهل مكة، أنّ عقد بيع ولاء، لم يكن يلقى أيّ اعتراض عند المكّيين ولا سيّما أنّ ابن عبّاس كان في الحديث المذكور طرفاً من أطرافه. انظر: هامش **موطا الشّيبانيّ**، ص343.

(87) أو ما يحقّ للسيد من عقد المكاتبة. انظر: **الزرقاني**، جIII، ص256، 265.

الجزء III، ص251). ويمثّل هشام حلقة الربط التي تصل بين عدد من روايات هذا الإسناد الأُسري على الرَّغم من أنّ إحدى الروايات المُناظِرة التي تروي عن الزّهريّ عن عروة عن عائشة لا تذكره البتّة (انظر: **الزرقاني**، المذكور سابقاً). ولمّا كان هذا الحديث يضع النّبيّ وعائشة في موقف حرج، فقد خُفِّفَت وطأة النقطة الحاسمة التي تَرِد في الحديث من خلال رواية تُنقل بإسناد جديد عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة، ومن خلال رواية مختصرة أخرى تُروى عن مالك عن نافع عن ابن عُمر عن عائشة (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص255، 256).

يُعَدّ الحديث الذي يخصّ بريرة حديثاً موضوعاً برُمّته، كما أنه ظهر بعد صدور القاعدة الفِقهيَّة القائلة «المسلمون على شروطهم»، وذلك لأنّه يجعل النّبيّ يُحيل على تلك القاعدة إحالة جدلية في آخر كلامه(*). وقد نُسب هذا الحكم في حدّ ذاته إلى القاسم بن محمد الذي ينتمي إلى الجيل الذي سبق هشاماً (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص220؛ **الكتاب III**، 41). كما يَصفُ الشّافعيّ أيضاً هذا الحكم بكونه حديثاً نبويّاً، إلّا أنّه يُشكّك في صحّته (**الاختلاف**، ص32). ومن المرجّح أن يكون هذا الحكم قد صيغ في شكل حديث نبويّ في زمن متأخّر[88].

وينهى أهل العراق من ناحية أخرى عن بيع المكاتب (**الزرقاني**، الجزء III، ص256، 265). كما أنّهم يتركون جانباً الحديث المتعلّق ببريرة، إذ لا يذكر الشّيباني (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص344) إلّا الرواية الثالثة المختصرة التي لا تخالف حكمه خلافاً صريحاً. أما ذكر إبراهيم النخعيّ في إسنادين من أسانيد حديث بريرة (**الطحاوي**، الجزء II، ص220)، فإنّ ذلك كان ردّة فعل مضادّة وردت في زمن لاحق.

---

(*) يقصد شاخت بالإحالة الجدلية على القاعدة الفِقهيَّة المأثورة عند خطاب الرسول للناس بعد ما كان من أمر بريرة الذي تعرّضنا له، قوله: «أمّا بعدُ فما بال رجالٍ يشترطون شروطاً ليست في كتاب اللّه؟ ما كان من شرط ليس في كتاب اللّه فهو باطل. وإن كان مائة شرط، قضاء اللّه أحقّ. وشرط اللّه أوثق، وإنّما الولاء لمن أعتق»، **المُوَطّأ**، جIII، ص257. (المترجمان).

(88) وقد قُبل هذا الحديث على نحو كامل في زمن الطحاوي، (جII، ص246؛ وابن عبد البرّ مذكور في الزرقاني III، ص219).

وفيما يأتي بعض أسماء الرواة المشتركين المهمّين:

- عبد اللّه بن دينار: انظر سابقاً، ص225، ولاحقاً، ص257.
- الأعمش: انظر لاحقاً، ص270، الإحالة 107.
- عمرو بن دينار: انظر آنفاً، ص201، الإحالة 36.
- عمرو بن يحيى المازني: انظر لاحقاً، ص237.
- الدراوردي: انظر آنفاً، ص218. وقد أدلى الدراوردي بأقوال زائفة بشأن بعض عُلماء المدينة القدامى (انظر لاحقاً، ص251). وعلى الرَّغم من أنّه كان أحد خصوم مالك (**الكتاب III**، 148، ص248)، أخذ ببعض مواقف صاحب **المُوَطَّأ** (انظر أعلاه، ص19).
- الحجاج بن أرطأة: انظر: **الكتاب IX**، 36، وهامش طبعة القاهرة[89].
- الحسن بن عمارة: انظر سابقاً، ص205.
- ابن أبي ذئب: انظر آنفاً، ص72 وما يليها، ولاحقاً، ص234.
- ابن جريج، انظر آنفاً، ص189، الإحالة 20.
- ابن عُيَيْنَة، ويرد ذكره في إسناد حديث نبويّ يمتدح «عالم المدينة» الذي كان غالباً ما يقترن باسم مالك، وكذلك بعبد العزيز بن عبد اللّه العمري: **ابن حنبل**، الجزء II، ص299؛ والتِّرمِذي، أبواب العلم، «باب ما جاء في عالم المدينة». ولمّا كان الشّافعيّ معاصراً لابن عُيَيْنَة وكثيراً ما روى الأحاديث عنه ولا يُحيل، على ما نعلم، على هذا الحديث في جدله، فإنّه يصعب على ما يبدو أن يكون ابن عُيَيْنَة نفسه مسؤولاً عن ذلك الحديث:
- إبراهيم بن سعد: انظر لاحقاً، ص236.
- المعتمر بن سليمان: انظر آنفاً، ص73.
- سعد بن إسحاق بن كعب بن حجرة: انظر لاحقاً، ص255، الإحالة 31.

(89) انظر لاحقاً، ص321.

- الشعبيّ وقد وُظِّفَ اسمه لإسناد مجموعات من الأحاديث. انظر أعلاه، ص167، ولاحقاً، ص262، الإحالة 60، وص296، 309.

- شعبة: انظر آنفاً، ص134.

- زيد بن أسلم: انظر **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص20، و**الزرقاني**، المذكور سابقاً، ولاحقاً، ص322.

الزّهريّ، وهو الراوي المعروف لأغلب أحاديث أهل المدينة التي تردّ زواج المتعة: انظر لاحقاً، ص339؛ للاطّلاع على المزيد، انظر آنفاً، ص210 ولاحقاً، ص241، 256، 285، 315 وما يليها. ويصعب أن يحمّل الزّهريّ المسؤولية في الجزء الأغلب من هذه الحالات.

ويمكّننا وجود رُواةٍ مشتركين من تحديد تاريخ ظهور الكثير من الأحاديث وما تمثّله من أحكام فِقهيَّة؛ ويجب أن نؤسّس هذه المقاربة التي تأخذ بعين الاعتبار الطابع الوهمي لصدر الأسانيد عِوَض القبول غير النقدي بالأسانيد والتسليم بصحّتها ونسبتها إلى زمن الصّحابة[90]؛ ويجب علينا بطبيعة الحال أن نجابه دائماً إمكان استعمال بعض الأشخاص المجهولين اسم راوٍ مشهورٍ وما ذلك إلّا عود إلى نقطة البداية (*terminus a quo*)، وينطبق هذا القول خصوصاً على حقبة التابعين. وسنهتمّ بنموذج نافع في الفصل الآتي.

## 5. أصول أحاديث الأحكام في النصفِ الأول من القرن الثاني للهجرة

يعود أغلب الرواة المشتركين، وكنا قد ناقشنا أهمّيتهم بالنسبة إلى تحديد تواريخ ظهور الأحاديث في نهاية الفصل السابق، إلى الجيل الذي يسبق مالكاً ومعاصره أبا يوسف. وكنا قد وجدنا عدداً من الأحاديث التي تؤكّد عوامل أخرى انتماءها إلى مرحلة النشأة نفسها[91]، كما وجدنا فضلاً عن ذلك أحاديث أحكام صحيحة تُروى عن الصّحابة تثير الحيرة، شأنها في ذلك شأن الأحاديث

(90) انظر سابقاً، ص219 وما يليها.

(91) انظر سابقاً، ص122، 136، 182، الإحالة عدد 14، 196، 202 وما يليها، 211 وما يليها من صفحات؛ انظر لاحقاً، ص273، الإحالة عدد 117.

النبويّة[92]. ولقد لاحظنا أنّ الأحاديث التي يُدَّعَى أنها تُعبّر عن أحكام التابعين في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة، إنّما هي أحاديث وهميّة إلى حدّ كبير[93]. وبذلك يصحّ لنا، دون الانسياق وراء تعميم يغلب عليه التسرّع، أن نوجّه اهتمامنا إلى النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة للبحث في أصول القدر الأكبر من أحاديث الأحكام التي شكّلت منطلقاً لمرحلة التدوين. ويتمثّل القصد من هذا الفصل في تناول هذه المسألة بالتفصيل بناء على الأحاديث التي يرويها مالك عن نافع عن ابن عُمر، بوصفها نموذجاً لغيرها من الأحاديث؛ وقد اختَرْنا هذه المجموعة من الأحاديث المدنيّة لأسباب ثلاثة: **أوّلها** أنّ المصادر المتوافرة التي تتعلّق بأهل المدينة هي الأكثر اكتمالاً. **وثانيها** أنّ أحاديث نافع تُعدّ أهمّ مجموعة أحاديث تعود إلى أهل المدينة. **وثالثها** أنّ الإسناد الذي يُفيد أنّ الحديث يُروى عن مالك عن نافع عن ابن عُمر هو عند عُلماء الفِقه المحمدي أحد أفضل الأسانيد إن لم يكن أفضلها على الإطلاق.

وقد سبقنا الشّافعيّ إلى التعبير عن هذه الثقة الكبيرة في نقل الأحاديث من نافع إلى مالك، وهو يقول في **الاختلاف**، ص378 وما يليها، عندما يتعيّن عليه الاختيار بين حديثين يُروى أحدهما عن نافع عن مالك والآخر عن أيوب: «لا أحسب عالماً بالحديث وروايته يشكّ في أنّ مالكاً أحفظ لحديث نافع من أيوب لأنّه كان ألزم له من أيوب. ولمالك فضل حفظ لحديث أصحابه خاصة». غير أنّ نافعاً قد توفي نحو سنة 117 للهجرة ومالكاً توفي سنة 179 للهجرة[94]. وبناءً عليه، فإنّ اجتماعهما لا يُمكن أن يكون قد حصل إلّا عندما جاوز مالك مرحلة الصبا بوقت قليل حسب أكثر التقديرات تفاؤلاً. بل يُمكن التساؤل في قيام مالك، الذي اتّهمه الشّافعيّ في موطن آخر بإخفاء بعض العيوب في أسانيده[95]، بتدوين أحاديث يزعم أنّها بلغته من نافع[96].

---

(92) انظر سابقاً، ص219 وما يليها.
(93) انظر سابقاً، ص196، والإحالة 25.
(94) لا يوجد قول مؤكّد بشأن تاريخ ميلاد مالك.
(95) انظر سابقاً، ص52.
(96) كان هذا الإجراء متعارفاً في زمن الشّافعيّ: انظر سابقاً، ص53.

ولـمّا كان نافعٌ أحد موالي ابن عُمر، كان الإسناد الذي يُروى الحديث بموجبه عن نافع عن ابن عُمر إسناداً أُسريّاً؛ وهذه الحقيقة هي كما رأينا دليل على الطابع الزائف للأحاديث المعنيّة بالأمر(97). وقد رأينا زيادةً علىٰ ذلك، أنّ نافعاً كثيراً ما يحلّ محلّ سالم(98) وعبد اللَّه بن دينار والزّهريّ، وهذا يعني بعبارة أخرى أنّ رواة أحاديث ابن عُمر هؤلاء إنّما يَرِدون هكذا كما اتفق(99)، وهذا ما يجعلنا نُشكّك في مسؤوليّة نافع الفعلية بوصفه شخصية تاريخيّة عن كلّ ما نُسب إليه في الجيل اللاحق. وسنجد في هذا الفصل ما يدعّم هذا الشك.

وإذ تُمكّننا المصادر المتوافرة من متابعة التطوّر الذي عرفته الأحكام، نلاحظ أنّ أحاديث نافع تُعبّر في عُمومها عن مرحلة ثانويّة(100)؛ فقد كنا تعرّضنا لحالات ظهرت فيها أحاديث نافع بعد ظهور أحكام أو أحاديث يُمكن أن تعود على التوالي إلى زمن عطاء والزّهريّ وهشام بن عروة(101)، ويُمثّل الكثير من أحاديث نافع مساعي فاشلة للتأثير في حُكم مذهب أهل المدينة. ويناقش الشّافعيّ في **الكتاب III** أمثلة متعدّدة لهذا الصنف من المساعي، انطلاقاً من موقفه الشخصيّ المؤيّد للأحاديث. ويتبيّن من خلال الحقيقة القائلة إنّ أهل المدينة يخالفون خلافاً كبيراً ما يُزعم أنّها أحاديث يرويها نافع عن شيخهم ابن عُمر (أو يرويها نافع عن ابن عُمر عن عُمر أو عن النّبيّ)، أنّ هذه الأحاديث قد ظهرت بعد قيام مذهب أهل المدينة وترسيخ أُسسه(102).

---

(97) انظر سابقاً، ص221.

(98) وهو أحد أبناء ابن عُمر وهذا ما يضيف سنداً أُسريّاً للحديث. ولمّا كان سالم قد توفي سنة 106 للهجرة أو نحوها أمكننا القول إنّ من تلقّى منه الأحاديث مكتوبةً هو مالك على الأرجح لا نافعٌ.

(99) انظر سابقاً، ص211. للاطّلاع على المزيد من الأمثلة النموذجية قارن: **المُوَطّأ**، جIII، ص204 بـ **المُدَوَّنة**، جVIII، ص23؛ وقارن: **الكتاب III**، 47 بـ **الأمّ**، جIII، ص3.

(100) انظر سابقاً، ص65، الإحالة 128، 200، 216، 222؛ وانظر لاحقاً، ص269، 277، 337 مع وجود أمثلة عِدّة أخرى.

(101) بشأن عطاء، انظر سابقاً، ص207 وما يليها؛ وبشأن الزّهريّ، انظر سابقاً، ص128، ولاحقاً، ص339 وما يليها؛ وحول هشام، انظر سابقاً، ص225.

(102) بشأن ابن عُمر شيخاً من شيوخ المدينة، انظر سابقاً، ص39 وما يليها؛ وبشأن العلاقة بين الأحاديث وقيام المذهب. انظر: ص85 وما يليها.

ويُعَدّ هذا السّعي لتغيير أحكام المذاهب الفِقهيَّة القديمة بالأحاديث علامة مميّزة لِما كان أهل الحديث يقومون به في القرن الثاني للهجرة[103]. وقد كنّا ذكرنا حديثاً يرويه نافع عن ابن عُمر يُعبّر عن موقفهم تعبيراً صريحاً[104]. وتوجد بالإضافة إلى ذلك قرائن خارجية؛ فقد ذكر الشّافعيّ نفسه أنّ خيار المجلس الذي نصّ عليه أحد الأحاديث التي يرويها نافع ولم يأخذ به أهل المدينة، قد حظيَ بقبول أهل الحديث[105]. وهنالك أيضاً حديثان يرويهما مالك عن نافع عن ابن عُمر ينهى النّبيّ فيهما عن النّجش وهو أن يعطي الرّجل السّلعة أكثر من ثمنها، وليس في نيّته شِراؤها، وهذا ما يجعل الأسعار ترتفع أو تنخفض بطريقة مفتعلة[106]. وقد كان القصد من هذه الأحاديث تحريم هذه الأعمال كما حُرّمت أعمال أخرى مثل الرّبا حتى تبطل العقود التي نُهِيَ عنها. ويذكر **الطّحاوي** (الجزء II، ص199)، فيما يتعلّق بالحديث الثاني ممّا سبق ذكره من حديثين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً، أن ذلك كان بالفعل حكم «بعضهم»؛ ويُعرّف ابن المنذر (مذكور في هامش **مُوَطّأ الشّيباني**، ص333) هؤلاء بأنّهم أهل الحديث، إلّا أنّ الأحاديث مرّةً أخرى لم تفرض هيمنتها طويلاً لدى أهل المدينة الذين قلّلوا من شأنها بالتفسير، شأنهم في ذلك شأن أهل العراق؛ وقد ميّز الشّافعيّ هنا بوضوح بين الجانب الفِقهيّ والجانب الأخلاقي، علماً بأنّنا نجد أيضاً حديثاً مضادّاً ظهر لاحقاً يُروى كذلك عن نافع عن ابن عُمر (**الطّحاوي**، المذكور سابقاً).

لقد لاحظنا الظهور التدريجي للأحاديث التي تُروى عن نافع في بعض الحالات[107]، ورأينا أنّ الأحاديث الموجودة قد اكتسبت أسانيد يَرِد فيها ذكر نافع[108]، وإذا ما وجدنا أحاديث تروى عن نافع وتتبنّى أحكاماً مخالفة لِما

(103) انظر لاحقاً، ص320، 326.
(104) انظر سابقاً، ص185.
(105) انظر سابقاً، ص207 وما يليها.
(106) **المُوَطّأ**، جIII، [148، 152؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص333، 337؛ **الاختلاف**، ص185 وما يليها من صفحات.
(107) انظر سابقاً، ص185، 191، 195، 207 وما يليها.
(108) انظر سابقاً، ص179 الإحالة 7، 205 وما يليها.

عرف عنه حتى في بداية عصر التدوين، فإنّ ذلك ليس أمراً نادراً[109]. وقد ظهرت بالعراق في عصر أبي حنيفة أحاديث تُحاكي تلك التي تُروى عن نافع عن ابن عُمر[110]؛ فالأحاديث التي تُروى عن نافع ليست موحّدة ولا متجانسة في نمطها، كما أنّ اسم «نافع» كان يستعمل طيلة مُدّةٍ لا يستهان بها بوصفه علامة تُوظّف لتحقيق أهداف متنوّعة. وممّا لا شكّ فيه أنّ مجموع الأحاديث التي تُروى عن نافع وتَرِد في **مُوَطَّأ مالك**، إنّما هي أيضاً نتيجة للتطوّر التدريجي. أما شخصيّة نافع في جانبها التاريخي، فإنّها لا تُمثّل بالتأكيد اتجاه المذاهب الفِقهيَّة القديمة، وتبقى هذه الشخصية فيما دون ذلك غامضة[111]. ويجب أن يُنسب القَدْر الكبير من الأحاديث التي تصنّف على أنّها من روايات نافع إلى محدّثين مجهولين عاشوا في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة.

## 6. القواعد الفِقهيَّة في الأحاديث

كثيراً ما عُرف الفِقه المحمدي في مرحلة ما قبل التدوين بأنه صياغة قواعد فِقهيَّة في شكل شعارات، تحوّل أغلبها إلى أحاديث تُروى عن النّبيّ وعن غيره من الأئمّة. وتُتيح لنا دراسة هذه الأحكام الفِقهيَّة استخراج نتائج إضافيّة تخصّ تزايد الأحاديث الفِقهيَّة وتطوّر المواقف في مرحلة ما قبل التدوين.

ولم تنجح كلّ القواعد الفِقهيَّة في التحوّل إلى أحاديث ذات إسناد مقبول، وينطبق هذا على قول الفقهاء إن: «من تولّى قوماً فهو منهم»، الذي يستعمله الأَوزاعي بوصفه حُجَّة (**الكتاب** IX، 41)[112] كما ينطبق على القاعدة التي

---

(109) انظر سابقاً، ص195. وللتوسّع **المُوَطَّأ**، جI، ص245 وما يليها مع **الزرقاني**، المذكور سابقاً؛ **مُوَطَّأ الشّيباني**، ص126؛ **المُدَوَّنة**، جI، ص121 (= **الكتاب** III، 117) و172 (= **المُوَطَّأ**، جII، ص253).

(110) انظر سابقاً، ص46 وما يليها.

(111) يُسأل نافع في **المُدَوَّنة** III، 8 عن موقفه من جواز إحراق دار الحرب غير أنّ التطوّر الذي عرفه الحكم المتعلّق بهذه المسألة منذ العصر الأمويّ، يُظهر زيف الجواب الذي يُزعم أن نافعاً قدّمه. (انظر سابقاً، ص185 وما يليها؛ ولاحقاً، ص263 وما يليها). وتُضَمّ أحياناً ملاحظات نافع إلى الأحاديث التي تُروى على لسانه غير أنّ هذه الملاحظات تفتقر إلى الصحّة.

(112) ولا يظهر هذا القول في شكل حديث نبويّ إلّا من خلال صياغة أخرى تختلف بعض =

تقول: «لا يُشْتَرَكُ في البدنة في النسك» [أي أن يُوجِد الرجل النسيكة ثم يشرك فيها غيره]. ويحيل مالك (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص348) على هذا القول الأخير قائلاً: «هذا أحسن ما سمعت»(113). كما أنّه يؤوّل حديثاً يخصّ عمل النّبيّ والصّحابة في ضوء هذا القول بالتحديد، إلّا أنّ الشّافعيّ (**الكتاب III**، 38) يردّ هذا القول بوصفه غير معروف، فلا يُمكن أن يكون حُجَّة يُترك بموجبها فعل النّبيّ والصّحابة. وتتجاوز التفاصيل التي يتضمّنها حكم مالك فحوى هذا القول الذي يصوغ الفكرة صياغة مختصرة.

وقد اكتسبت بعض القواعد المنزلة نفسها التي يحظى بها الحديث النبويّ في وقت متأخر نسبيّاً؛ فالقاعدة القائمة على السجع وتقول: «لا طلاق ولا عتق في إغلاق»، لا تَرِد في شكل حديث نبويّ إلّا في **مُسْنَد ابن حنبل** وفي بعض كتب الحديث(114)، كما لا تَرِد في أقوال مالك (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص69)، ولا في موقف عراقي متروك في هذا الشأن (**الكتاب II**، 10 (ع))، ولا تُعرف إلّا أحاديث تُروى عن ابن عُمر وعليّ وتذهب إلى الموقف نفسه، لكن دون أن تذكر القاعدة المعنيّة بالأمر ذِكراً صريحاً.

لقد كنا قد وصفنا سابقاً (ص61 وما يليها) المراحل التي أصبح بموجبها القول إنّ: «من قتل علجاً فله سلبه»، يحظى تدريجيّاً بحُجِّيَّة النّبيّ والصّحابة، وقد كان هذا القول يُمثّل العمل القديم، إلّا أنّه قد أَوَّلَتْهُ المذاهب الفِقهيَّة القديمة تفسيراً مضبوطاً لسبب إجرائي ينبني على موعظة دينية.

وكنا قد تناولنا بالنقاش فيما سبق القول إنّ «المسلمين على شروطهم» (ص160). وقد نُسب هذا القول إلى القاسم بن محمد قبل ظهور مالك بجيلين، ثم نُسب إلى النّبيّ في وقت لاحق. وقد ظهر هذا القول قبل الحديث النبويّ الذي يتعلّق بحالة بريرة، والذي يُحيل على ذلك القول إحالة جدليّة؛ ويُمكن أن نحدّد تاريخ ظهور هذا الحديث بالعودة إلى الجيل الذي سبق مالكاً. ويُحيل قول

---

= الشيء عن الصيغة الأصلية وذلك انطلاقاً من زمن ابن سعد؛ قارن بـ فنسِنْك: (Wensinck) *Handbook, S.V. Mawlà*.

(113) بشأن معنى هذه العبارة، انظر سابقاً، ص128، الإحالة عدد 305.

(114) انظر: **الزرقاني**، جIII، ص70.

القاسم والحديث الخاص ببريرة على مسألتين منفصلتين. ومن الواضح أنّ قول القاسم كان يرمي إلى وضع قاعدة عامّة، ويتأكّد ذلك من خلال الكلمات التي تقدّم قول القاسم.

وعلى الرَّغم من كلّ ذلك، لا تَرِد القواعد الفِقهيَّة في أغلب الحالات إلّا بوصفها جزءاً من أحاديث صحيحة. وينطبق هذا الكلام على المثال القائل: «الخراج بالضمان»[115]، الذي يَرِد في شكل حديث نبويّ في النصوص العراقيّة والمدنيّة منذ زمن أبي يوسف[116]. ويمثّل المحدّث ابن أبي ذئب حلقة الربط التي تجمع أسانيد رواية أهل المدينة[117]، إلّا أنّ هذا يُظهر جذور حديث أهل المدينة لا القاعدة الفِقهيَّة.

ويُمكن في كثير من الأحيان أن نتبيّن حداثة عهد القواعد الفِقهيَّة بالمقارنة بين الحكم والعمل الفِقهِيَّيْن في أقدم مراحلهما. وينطبق هذا حتى على قواعد جوهريّة تخصّ العبادات كالقاعدة القائلة: «لا صلاة دون قراءة» (انظر: ص140 وما يليها أعلاه).

وقد أدّى تعاقب حالات الطلاق والزواج بعد ذلك مباشرةً إلى الكثير من حالات النزاع على الأبوّة لدى العرب قبل ظهور الإسلام، بل في القرن الأوّل من الإسلام[118]. وقد نصّ القرآن (البقرة 2/ 228 وما يليها من آيات؛ الطّلاق 65/ 1 وما يليها من آيات؛ الأحزاب 33/ 48) على العِدّة إلّا أنّ هذا الحكم بقي مهمّشاً في منتصف العصر الأمويّ، كما يظهر ذلك من خلال كتاب **الأغاني**، الجزء 11، ص140. وقد كان القصد من القول الفِقهيّ المأثور «الولد للفراش» تسوية النزاعات المتعلقة بالأُبوّة التي يرجّح أن تحدث في هذه الظروف، علماً بأنّ هذه النزاعات لم تكد تحدث بالنظر إلى الحكم القرآني الخاصّ بالعدّة. ولا

(115) انظر سابقاً، ص157.

(116) **آثار أبي يوسف**، 828؛ **المُدَوَّنة**، جX، ص106؛ **الاختلاف**، ص332؛ **ابن حنبل**، جVI، ص49، 208، 237 وفي غير ذلك من المواضع.

(117) أما الإسناد الأسريّ البديل (هشام عن عروة)، فإنّه مأخوذ من إسناد ابن أبي ذئب الذي يشتمل على عروة في نهايته.

(118) قارن بِ**الحماسة**، جI، ص216؛ **الأغاني**، جXI، ص140؛ فلهاوزن (Wellhausen) في: *(Nachr. Ges. Wiss. Gött)*، 1893، ص453.

يُعدّ القول الفِقهيّ المأثور مطابقاً بالمعنى الدّقيق لِما جاء به النص القرآني، علماً بأنّ هذه القاعدة لم تكن قد ترسَّخت بعدُ في زمن النزاع المذكور في **الأغاني**[119]، غير أنّه أُدرج مع ذلك ضمن الأحاديث النبويّة[120]. ويعرّف أبو حنيفة هذه القاعدة بوصفها قولاً من أقوال النّبيّ كما أنّه يطبّقها تطبيقاً حرفيّاً يقود إلى نتيجة مدهشة؛ أمّا ابن أبي ليلى وأبو يوسف والشّافعيّ من بعدهما، فإنّهم يُؤوّلون هذا القول المأثور تفسيراً مختلفاً (**الكتاب I**، 224) على نحوٍ يحول دون ترك أيّة حالة ينطبق عليها حكم القاعدة الفِقهيَّة. ولم يكن يوجد في زمن الشّافعيّ عُلماء يُسلّمون بالقاعدة الفِقهيَّة تسليماً مطلقاً؛ فالشّافعيّ ينعت من يقوم بذلك بالجاهل (**الاختلاف**، ص309 وما يليها). وهذا ما يُبيّن مدى عدم مطابقة القاعدة للفِقه المحمدي فيما يتعلّق بالزواج؛ ولمّا كانت هذه القاعدة تختلف أيضاً عن طريقة العرب في تسوية النزاعات قديماً، أمكَنَ أن يكون قد تأثّر بقوانين التشريع الرّوماني التي تقول: «الأب هو من أشار إليه (عقد) الزواج» *(pater est quem nuptiae demonstrant)*[121]، مثلما أشار غولدزيهر إلى ذلك[122].

لقد دأب العرب قديماً على فضّ النزاعات المتعلّقة بالأبوّة بالاحتكام إلى المتلاعنين[123]. وقد قيل من ناحية إنّ هذه الطريقة أُبدلت بحكم النّبيّ المؤيّد للقول الفِقهيّ المأثور، ثم تمّ من ناحية أخرى تأكيد صحّتها، وذلك بالقول بأنّ

---

(119) انظر: غولدزيهر (Goldziher)، *(Muh. St.)*، جI، ص188 الإحالة عدد 2.

(120) **المُوَطّأ**، جIII، ص197، **الاختلاف**، ص304.

(121) *Digest*، ص2، 4، 5.

(122) *Muh. St.*، مذكور سابقاً. يبدو أنّ روبرتسون سميث (Robertson Smith)، *(kinship)*، ص132 وما يليها من صفحات فلهاوزن (Wellhausen)، المصدر نفسه، ص453، 457 الإحالة 3؛ ولامنس (Lammens) في *(Berceau)*، ص283، يَعُدُّونَ القول المأثور حكماً صحيحاً مضى به العمل لدى العرب قبل ظهور الإسلام غير أنه لا يوجد دليل على ذلك غير النظريات المصطنعة التي جاء بها النسّابة المتأخرون الذين كانوا بطبيعة الحال على علم بالقول المأثور وبحديث مشبوه عما يُسمى بنكاح الاستبضاع. (البخاري، **كتاب النكاح**، باب من قال لا نكاح إلّا بوليّ).

(123) انظر: غولدزيهر (Goldziher)، المصدر نفسه، جI، ص184 وما يليها؛ روبرتسون سميث (Robertson Smith)، المصدر نفسه، ص169، الإحالة 2؛ لامنس (Lammens)، مذكور سابقاً.

النّبيّ اعتمدها[124]؛ ويُمثّل إبراهيم بن سعد حلقة الربط التي تجمع أسانيد الحديث النبويّ الثاني. أمّا الإسناد الأُسريّ الذي يَرِد في الحديث الأوّل، فإنّه يشير إلى أنّ جذوره تعود إلى الجيل الذي يسبق مالكاً. وقد احتُفِظَ في نهاية الأمر بطريقة العرب القدامى ضمن أحكام الفِقه المحمدي، وذلك لفضّ حالات النزاع النادرة التي تتعلّق بالأُبوّة[125]. ومع تحوّل القول الفِقهيّ المأثور إلى حديث من أحاديث النّبيّ، تواصلت الإشادة بالقول المأثور وإن كان ذلك نظريّاً فقط، على الرّغم من أنّه أصبح ساري المفعول في واقع الحال.

ولم يكن القول المأثور: «لا نكاحَ إلّا بوليّ» في الأصل واضحاً وجليّاً، بالطريقة التي أصبح عليها لاحقاً في ظل الفِقه المحمدي. ويقبل مالك أن تنكح الدنيّة بغير وليّ[126]، كما يجوز نكاح المرأة دون وليّ عند أبي حنيفة (وعند غيره متى صحّ قول الزرقاني، الجزء III، ص4) إذا توافَرَ عنصر التكافؤ، وإذا كان الصّداق أو [المهر] (*donatio propter nuptias*) يليق بمقام المرأة وقبلت هي به[127]. ويُحيل الزرقاني على حُكم مجهول يُجيز للثَّيِّب أن تُنكح دون وليّ، وقد سُلِّمَ بالنكاح دون وليّ، وهو ما مثّل تواصلاً لممارسة كانت مباحة لدى العرب قبل ظهور الإسلام، وذلك من خلال حديث يُروى عن عائشة. ويُمكن أن يعود تاريخ ظهور هذا الحديث حسب إسناده إلى الجيل الذي سبق مالكاً[128].

ولقد ورد القول بعدم جواز النكاح إلّا بوليّ لأوّل مرّة في الرواية التي تزعم بأنّ عُمر بن عبد العزيز حكم بإبطال حالات النكاح دون وليّ (**المُدَوَّنة**، الجزء III، ص15)، وهو حكم ورد دون شك بعد خلافة عُمر بن عبد العزيز، ولا يعود تاريخ ظهوره إلّا إلى القرن الثاني للهجرة وما تلاه، وقد عمل به أهل العراق وأهل المدينة وأهل مكة، كما أُسقِطَ على عليّ وعُمر وابن عباس، ونُسب في نهاية المطاف إلى النّبيّ من خلال رواية عن عائشة وعن غيرها من الصّحابة. أمّا

---

(124) يرد ذكر الحديثين في **الاختلاف**، ص305 وما يليها.

(125) لا يَذكر الحديث الذي يُروى عن عُمر في **المُوَطّأ**، جIII، ص202، والذي يصف حالة انتهت فيها طريقة المتلاعنين إلى الفشل، إمكان الاعتماد على القاعدة الفِقهيّة.

(126) **الكتاب** III، 53؛ **المُدَوَّنة**، جIV، ص15، 20، 27.

(127) **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص244. حول معنى الصداق. انظر سابقاً، ص136.

(128) **المُوَطّأ**، جIII، ص38. قارن بما ورد سابقاً، ص222 وما يليها.

الأحاديث التي تَنسب هذا الحكم إلى النّبيّ فإنّها لا تظهر إلّا ابتداءً من زمن الشّافعيّ وما تلاه[129]. وقد استُنبطَت القاعدة الفِقهيَّة في هذه المرحلة المتأخّرة، وقد قال أبو يوسف بهذا الحكم[130]، في حين أنّه كان في بداية الأمر يتخذ موقفاً قريباً من موقف أبي حنيفة. وتبنّى الشّيبانيّ كذلك الحكم نفسه، أما الشّافعيّ فقد أيّده بالحُجَّة الثابتة والدقيقة (**الكتاب III**، 53)، في حين رفض ابن القاسم حديث عائشة الذي يُبيح النكاح بلا وليّ، والذي أُشيرَ إليه آنفاً بوصفه مخالفاً لـ «العمل» (**المُدَوَّنة**، الجزء **IV**، ص281).

تُستحضر القاعدة الشائعة التي تقول «لا ضرر ولا ضرار» على أنّها قول من أقوال النّبيّ، وذلك من خلال حديث يُروى عن مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه[131]، وهو حديث مُرسل[132] مُسْتَمَدٌّ من حديثين يحملان الإسناد نفسه؛ ويُروى أحدهما عن عُمر إلى جانب الضحّاك بن خليفة ومحمد ابن مسلمة، أمّا الثاني فيُروى عن عُمر إلى جانب عبد الرحمن بن عوف وجدّ يحيى المازني؛ علماً بأنّ الرّوايتين متناظرتان وتقفان الموقف نفسه، إذ تنطبقان على حالات خاصّة ولا تَردان في شكل قاعدة عامّة. ويُمثّل عمرو بن يحيى المازني في هذا الإطار حلقة الربط المتعلّقة بالإسناد الأُسريّ. ويوجد كذلك حديث نبوي آخر، يُروى عن أبي هُريرة ويُعنى مرّةً أخرى بحالة خاصّة، كما يتضمّن الحديث ملاحظة إضافية شديدة اللهجة تَرِد على لسان أبي هُريرة الذي يعيب على سامعيه رفضهم القبول به، وهو يُظهر ما لقيه هذا الحديث من معارضة تعيّن عليه التصدّي لها. ويذكر في الإسناد أنّ الحديث يُروى عن مالك عن الزّهريّ عن الأعرج عن أبي هُريرة. وتحوم بعض الشكوك حول الزّهريّ والأعرج[133]، كما يبدو الحديث حديث العهد بالنظر إلى الزمن الذي عاش

(129) **المُوَطّأ**، جIII، ص5؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص244؛ **المُدَوَّنة**، جIV، ص15؛ **الكتاب II**، 10 (أ)؛ **الكتاب III**؛ 53؛ وكذلك عند ابن حنبل وفي **الصّحاح**.

(130) الطّحاوي، مذكور في هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص244.

(131) يَرِد هذا الحديث وغيره من الأحاديث المذكورة في هذه الحقبة لأوّل مرّة في **المُوَطّأ**، جIII، ص207 وما يليها من صفحات.

(132) تمّ في وقت لاحق إتمام الإسناد وتعيينه، انظر: الزرقاني، المذكور سابقاً.

(133) انظر: الزرقاني، مذكور سابقاً.

فيه مالك، ويتبيّن من خلال تعليق الزرقاني أن الحكم قد أُخذ بالمعنى الحرفي، وبذلك يحتمل أن يكون قد انتشر على أيادي أهل الحديث. وحظي هذا القول بالقبول عُموماً على أنه قولٌ من أقوال النّبيّ، إلّا أنّه لم يَنْجَحْ في تغيير حكم المذاهب الفِقهيَّة القديمة التي أوّلته على أنّه يُستحبّ العمل به(134).

لقد كان القول المأثور الذي يدعو إلى «دَرء الحدود بالشبُهات» قولاً مجهول المصدر في بداية الأمر، إلّا أنّه نُسب في وقت لاحق إلى «الصحابة والتابعين» عُموماً، ثم إلى عدد من أفراد الصحابة، ونُسب في النهاية إلى النّبيّ. ويُمكن التفطّن إلى هذه المراحل المتعاقبة من خلال كلام أبي يوسف(135). ولا يُمكن أن يكون القول المأثور قد ظهر بعد نهاية زمن التابعين، ويُقدّم بوصفه قولاً مجهول المصدر باستعمال عبارة: «كانوا يقولون»، وهي إحدى العبارات المستعملة لتقديم أقوال السلف من العُلماء(136).

وللاطّلاع على القول المأثور: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا»، انظر ما ذُكر آنفاً (ص146 وما يليها)، وقد ظهر هذا القول المأثور بعد زمن عطاء وانتشر بوصفه حديثاً نبويّاً على أيادي أهل الحديث، إلّا أنّه لم يتمكّن من تغيير الحكم السائد لدى أهل العراق وأهل المدينة.

ينتسب عدد لا يستهان به من القواعد الفِقهيَّة إلى أهل العراق(137)؛ إذ يَرِد أقدم رأي عراقي لمنزلة العبد في حكم الإرث في القول المأثور الذي يُنسب إلى ابن مسعود (**الكتاب II**، 16 (ذ)) إذ يقول: «العبد يحجب ولا يورّث»(*) *(de cuius)*. ويظهر هذا القول المأثور صنفاً مبكّراً من الاجتهاد؛ إذ إنّه يصوّر

---

(134) حول أهل العراق، انظر: **مُوَطّأ الشّيباني**، ص346؛ وحول أهل المدينة انظر: **المُدَوَّنة**، جXIV، ص227؛ وقد تبنّى الزرقاني نفس الموقف في حكمه المتأخّر علماً بأنه اعتمد على الصياغة الحرفية للحديث في بداية الأمر.

(135) **الخراج**، ص90 وما يليها؛ **الكتاب IX**، 15؛ وهامش طبعة القاهرة بالنسبة للمصادر المتأخّرة.

(136) انظر سابقاً، ص127، الإحالة عدد 305.

(137) توجد قاعدتان عراقيتان (في إحداهما سجع) بشأن الشفعة: انظر سابقاً، ص213.

(*) الشاهد على وجه الدقّة فيما أحال عليه شاخت هو: «المملوكون يُحجبون ولا يُورّثون»، وليس كما ذُكر مع أنّ المعنى هو نفسه. (المترجمان).

الحقّ في الميراث، وكأنّه سلطة تنقل من شخص إلى شخص آخر ثمّ إلى طرف ثالث. ويتبيّن من خلال حديث آخر يُروى عن ابن مسعود (الكتاب II، 16 (س)) ما ظهر قديماً من حرص غير منتظم على الحكم بالعدل والحق. إلّا أنّه بحلول زمن الشّافعيّ كان أهل العراق قد طوّروا أسس اجتهاد فِقهيّ دقيق ذي أبعاد تقنية عبّروا عنه من خلال القاعدة القائلة بأنّ «العبد لا يَرِث ولا يورِث»، وهو مشتق من القول المأثور الأول (وذلك بتغيير معنى لفظة يورِث) ويعني ضمنيّاً أنّ العبد لا يحجب أحداً عن الإرث.

ولقد أخذ أهل المدينة أحياناً القواعد الفِقهيَّة العراقيّة؛ فقد تحوّلت القاعدة الفِقهيَّة العراقيّة القائلة إن «القاتل لا يَرِث» إلى قاعدة يقول فيها أهل المدينة: «لا يستحق [قاتل] من الدية شيئاً، قلّ ولا كثر»، وذلك حتى تكون القاعدة ملائمة لأحد قولي أهل المدينة في المسألة المعنيّة بالأمر (انظر ما ذكر آنفاً، ص145).

ويعود القول المأثور «جرح العجماء جُبار» وما يعنيه من حكم فِقهيّ إلى أهل العراق[138]. وقد كان أهل المدينة يقولون إنّ ما أفسدته المواشي بالليل يقع الضمانُ فيه على أهلها، وقد ورد ذلك في حديث نبويّ (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص211)، إلّا أنّ قاعدة أهل العراق قد تسرّبت إلى أرض الحجاز وأُضيف إليها إسناد مدنيّ (**المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص46). ولا يسعى مالك عند روايته للحديثين إلى التأليف بينهما، إذ لا يتولّى القيام بذلك أحد غير الشّافعيّ (**الاختلاف**، ص400)، إلّا أنّه يُؤَوّل المسألة تأويلاً مبالغاً فيه[139].

ويقول أهل المدينة: «القَوَد بالسّلاح»، وهو ما يعني أن لا قصاص إلّا على من قتل بسلاح[140]. ولا يتفق هذا القول مع مذهب أهل المدينة الذين كان عليهم لذلك

---

(138) **آثار الشّيبانيّ**، ص85 (عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ عن النّبيّ)؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص295.

(139) يذكر الزرقاني، جIII، ص212، أنّ اللّيث بن سعد وهو من مصر وعطاء وهو من مكة قالا بأنّ ما أفسدته المواشي بالنهار والليل يقع الضمان فيه على أهلها. وقد يكون هذا الحديث صحيحاً كما يُمكن أن يكون مطابقاً لحكم أصلي أخذ به أهل المدينة، وبذلك، فإنّ الحكم الذي عمل به هؤلاء في واقع الحال يمثّل موقفاً تأليفيّاً جاء نتيجة لتأثير القاعدة العراقيّة.

(140) **الكتاب VIII**، 18. وبشأن أهل المدينة، انظر كذلك **المُوَطَّأ**: جIV، ص49؛ =

تفسير استعمال العصا والحجارة وما إلى ذلك بمعنى استعمال السلاح، بيد أنّه يتفق مع حكم أهل العراق[141]. ويُمكن أن نذهب إلى القول إنّ أهل المدينة استعاروا القاعدة من أهل العراق، على الرَّغم من أنّنا لا نجد في المصادر المتوافرة إلّا القرائن التي تُثبت استعمال أهل العراق لهذه القاعدة في وقت لاحق[142].

ونتبيّن من خلال الحالة الآتية الرّد المضاد الذي تلقّاه قول مأثور عراقي قديم من خلال قول مأثور ظهر في وقت لاحق في المدينة:

لقد كان عرب ما قبل ظهور الإسلام يستعملون مصطلح «رهن» للدلالة على مال مقبوض يكون بمنزلة ضمان يُقدّم مقابل عقد ما ويمثّل قرينة مادية على إبرامه، ولا سيّما إذا لم يكُن ثَمَّة كاتب يكتب العقد[143]. ويَرِد هذا المصطلح بهذا المعنى في سورة البقرة 2/ 283. إلّا أنّ مفهوم المال المقبوض لم يكن معترفاً به لدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة على الرَّغم مِمّا تركه من أثر في الأحاديث[144]. فقد كان الحكم السائد قديماً لا يقرّ بالرّهن إلّا بوصفه ضماناً على تسديد دينٍ ما؛ ومن المحتمل أن يكون هذا الحكم الذي يتجاهل ما عمل به العرب قديماً وما أتى به القرآن نصّاً دخيلاً، ويطرح في هذا السياق سؤال عن مدى إمكان إبدال الرهن بالدين بصفة آلية (أ) إذا ضاع الرهن وهو في حوزة الدائن، (ب) إذا لم يسدّد المدين دينه في الأجل المحدّد؛ إذ تذهب أقدم الأحكام هنا إلى أبعد مدى، وذلك بالقول: «الرهن بما فيه». ويُنسب هذا المثل إلى أهل العراق (**الكتاب I**، 68)، وأُسقِطَ على شريح (**الأُمّ**، الجزء III، ص166)، كما عرف أيضاً في المدينة (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص190) وفي مكة،

= والمُدَوَّنة، جXVI، ص106. وبشأن أهل العراق، انظر: **آثار أبي يوسف**، ص961؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص82، 84؛ **والطحاوي**، جII، ص106 وما يليها من صفحات.

(141) لا نحتاج إلى الخوض في ما يوجد من فروق في التفاصيل بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشّيبانيّ.

(142) **الطحاوي**، جII، ص105؛ **والزرقاني**، جIV، ص49 وذلك بوصفه حديثاً رُوي عن النّبيّ ويقول فيه: لا قود إلا بالسيف. وهذا ما ينطبق هنا وربما في مستوى ثانوي على طريقة إقامة الحدّ.

(143) قارن بـ تيّان (Tyan) في *(Organisation)*، جI، ص73، الإحالة عدد 3.

(144) انظر: **المُوَطّأ**، جIII، ص94؛ **والزرقاني**، المصدر نفسه.

حيث ارتبط باسم عطاء، وأُسقط على النّبيّ (**الأمّ**، المذكور سابقاً)، إلّا أنّ المذهب العراقيّ خفّف من وقع هذا الحكم المتشدّد[145].

وقد رُدَّ على هذه القاعدة العراقيّة القديمة في المدينة من خلال ما يناقضها، بالقول: «الرهن لا يغلق». وقد نُسب هذا القول المأثور إلى النّبيّ من خلال أحاديث يُمثّل الزّهريّ حلقة الربط التي تصل بين أسانيدها[146]. وقد ظهرت هذه القاعدة في وقت لاحق، وهي تُمثّل قولاً مضاداً يندرج في باب السجال، ولا يُعبّر عن حكم أهل المدينة تعبيراً ملائماً، إذ إنّه تأثّر إلى حدّ كبير بالحكم المخفّف الذي تبنّاه مذهب أهل العراق[147]. وتمثّلُ أحكام مذهب أهل العراق ومذهب أهل المدينة مرحلتين متعاقبتين من مراحل التخلّي عن الموقف الذي جاء في القول المأثور الأوّل. وقد أكمل الشّافعيّ هذه العملية، وكان أوّل من طبّق مفهوم الأمانة على الرّهن تطبيقاً ثابتاً[148].

تتمثّل أهمّ قاعدة إجرائيّة في الفِقه المحمدي في القول: «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر». ولم تتحوّل هذه القاعدة إلى حديث نبويّ إلّا في وقت متأخّر نسبيّاً[149]؛ فهو لا يذكر في **المُوَطّأ** و**مُوَطّأ الشّيبانيّ** بوصفه حديثاً على الرَّغم من أنّ **المُوَطّأ**، الجزء III، ص181، يقول به حكماً. ويُحيل أبو حنيفة (**الكتاب I**، 116) وخصم الشّافعيّ من أهل العراق (**الاختلاف**، ص354) على هذه القاعدة بوصفها حديثاً نبويّاً دون إسناد[150]. ويَرِد القول نفسه في

(145) **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص362؛ **السّرخسي**، جXXI، ص64. تَرِد حالة أخرى يخفّف فيها العراقيّون من وقع الحكم في **الأمّ**، جIII، ص166؛ **السّرخسي**، جXXI، ص65.

(146) **المُوَطّأ**، جIII، ص188؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص362؛ **الأمّ**، جIII، ص147، 164، 167.

(147) **المُوَطّأ**، جIII، ص189؛ **الأمّ**، جIII، ص165. ويُنسب التأليف الذي جاء به أهل المدينة إلى عطاء (**الأمّ** III، ص166).

(148) **الكتاب I**، 68؛ **الأمّ**، جIII، ص147 وما يليها من صفحات، 164 وما يليها من صفحات؛ **السّرخسي**، ج XXI، ص65.

(149) وعُرف هذا القول كذلك بوصفه حديثاً يُروى عن عُمر (انظر مثلاً: **الأمّ**، جVII، ص11)، ويرى مارغاليوث (Margoliouth) *(Early Development)*، ص90 أنّ هذه القاعدة قد أُخذت من التشريع اليهودي.

(150) وكذلك **المُدَوَّنة**، ج XIII، ص49 ضمنيّاً.

**آثار أبي يوسف**، ص738، بوصفه قولاً من أقوال إبراهيم النخعيّ. ولا تُذكر القاعدة بوصفها حديثاً يُروى عن أبي حنيفة وبأسانيد تامة تشمل إبراهيم بالخصوص وتعود به إلى النبيّ إلّا في روايات **مسند أبي حنيفة في كتاب الخوارزمي**. وتظهر هذه القاعدة بوصفها حديثاً نبويّاً صحيحاً وبإسناد مكيّ لأوّل مرّة في كتاب الشّافعيّ (**الاختلاف**، ص345)، كما تظهر بوصفها جزءاً من الخطبة التي ألقاها النّبيّ عند فتحه مكّة، وذلك عند الواقدي وهو أحد معاصري الشّافعيّ، ثم ورد لاحقاً في مجاميع الحديث.

وتقول القاعدة إنّ المدّعي غير مُجبر على اليمين، إلّا أنّ القاضي ابن أبي ليلى وهو أحد العراقيّين المعاصرين لأبي حنيفة كان يقول: على المدّعي اليمين مع الشهود (**الكتاب I**، 116). وقد نُسب هذا الحكم إلى شريح، وورد في حديث يُروى عن عليّ (**الكتاب II**، 14 (ج))[151]. وقد أقرّ أهل المدينة والشّافعيّ من بعدهم بشهادة شاهد واحد، على أن يحلّف المدّعى عليه. وقد سبق أن رأينا أنّ هذا الحكم انبثق عمّا مضى به العمل في القضاء مع بداية القرن الثاني للهجرة[152]. وإذا لم يكن للمدّعي بيّنة وامتنع المدّعَى عليه عن الحلف، فإنّ أهل المدينة يحكمون لمصلحة المدّعي إذا حلف[153]. وقد كان ابن أبي ليلى يستحلف المدّعي في مثل هذه الحالة إذا راوده شك في صِدق نيّتهِ (**الكتاب I**، 9، [82]، 116).

يقوم كلّ هذا دليلاً على وجود رغبة مشتركة في إيجاد ضمان يحدّ من الاقتصار على الشهود بوصفهم دليلاً شرعيّاً[154]. ويُمكن أن يعود تاريخ ظهور هذه النزعة إلى النصف الأول من القرن الثاني. وقد حلّت القاعدة الفِقهيَّة محلّها إلى حدّ كبير، إلّا أنّها لم تعوّضها تعويضاً تامّاً؛ ولا ترتبط الآية 106 وما يليها

(151) يُذكر في **آثار أبي يوسف**، ص740، أن: «ليس على المدّعي اليمين مع الشهود وبه أخذ حمّاد». ويبدو أنّ هذه الإحالة علىٰ حمّاد للاطّلاع على موقف فِقهيّ ما تعني ضمنيّاً أنّ إبراهيم النخعيّ قد طلب ذلك، وهذا يعني أنّ الإشارة إلى إبراهيم يُمكن أن تكون قد حُذفت من النصّ.

(152) انظر سابقاً، ص217.

(153) انظر: **المُوَطَّأ**، جIII، ص183 وما يليها؛ **والزرقاني**، المصدر نفسه، ناقلاً عن ابن عبد البر.

(154) قارن بما سيَرِد لاحقاً، ص347، الإحالة 13.

من سورة المائدة 5 بالإطار الذي نحن بصدده، إذ إنّها تعكس مرحلة سابقة لم يكن الشهود فيها يهتمّون بالإدلاء بشهادتهم الاهتمام نفسه بتأكيد صحّة ادّعاء من جاء بهم، وذلك بوصفهم شهود براءة. واستبدلت هذه المرحلة وحُدِّدَت مهمّة الشهود بالإدلاء بالشهادة دون سواها قبل إثارة مسألة الضّمان[155].

أما قَصْر الدليل الشرعيّ على شهادة الشهود ورفض الاعتماد على الوثائق المكتوبة، فإنّه يعود بالتأكيد إلى القرن الأول للهجرة[156]. وتتعارض هذه الخاصيّة مع الحُكم الصريح الذي جاءت به الآية 282 من سورة البقرة، وقد أيّدت بكل وضوح ما كان معمولاً به فيما يتعلّق بكتابة العقود. وقد بقي هذا العمل مُستمرّاً في القرن الأوّل وما بعده، ثم استوجب الأمر أن يُعَدَّل لينسجم مع النظرية الفِقهيَّة[157]، إلّا أنّه ليس هنالك قول قطعي فيما يتعلّق بأصول كتابة العقود.

وهكذا، فإنّ هذه القواعد تُمثّل مقولات فِقهيَّة ظرفيّة تَرِد في شكل شعارات تضمّ في بعض الأحيان سجعاً أو تناغماً صوتيّاً، ولا تعود هذه القواعد إلى مصدر واحد ولا إلى مرحلة زمنية بعينها؛ إذ إنّ بعض ما كان منها مُهمّاً ورد في وقت مُتأخّر نسبيّاً، إلّا أنّها على العُموم أقدم من الأحاديث وأخذت تدريجيّاً شكل الأحاديث. ويعود ظهورها عُموماً إلى زمن وضع اللَّبِنات الأولى للفِقه المحمدي في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة، إلّا أنّها كثيراً ما تُمثّل مرحلة ثانية في المُستويين النّظريّ والعمليّ، وتُعبّر بعض القواعد عن أحاديث مُضادّة ومواقف متروكة، أما إذا توافر ما يكفي لإثبات صحّتها، فإنها تتحوّل إلى قواعد مُنسجمة مع الموقف السائد. وقد استعملها أهل الحديث أحياناً في شكل أحاديث يُعبّرون بها عن مواقفهم، وقد يعود الكثير من الأحاديث إلى أهل العراق ثم أخذها أهل المدينة، غير أنّنا لا نجد قرائن تُثبت عكس ذلك، وهذا ما يُبيّن

(155) ومن المُمكن طبعاً أن يكون الحلف بوصفه ضمانة في المرحلة الثانية، يُمثّل جزءاً ممّا بقي من المرحلة الأولى.

(156) سبق أن أشار يوحنا الدّمشقي (John of Damascus) إلى ذلك بوصفه من الخاصّيات المُميّزة له (Migne, *Patr*, Gr, XCIV. 768)

(157) انظر تيّان (Tyan) *Notariat:*، ص8 وما يليها، وفي مواطن أخرى.

الدور المهمّ الذي اضطلع به أهل العراق في المرحلة المُبكّرة من الفِقه المحمدي. كما تعكس القواعد الفِقهيَّة المرحلة التي لم تتحوّل فيها الأحكام الفِقهيَّة إلى أحاديث نبويّة بصورة آليّة.

# القسم الثالث

# نقل أُصول الفِقه

## 1. الممارسة الأمويّة نقطة انطلاق الفِقه المحمدي

### أ ـ ملاحظات تمهيديّة:

لقد قادتنا النتائج التي توصّلنا إليها إلى بداية القرن الثاني للهجرة بوصفه العصر الذي عرف فيه الفِقه المحمدي انطلاقته. وقد كنّا تعرّضنا في بعض الأحيان إلى مواقف فِقهيَّة يُمكن أن تُنسب إلى نهاية القرن الأوّل، وهو ما سنعود إليه لاحقاً[1]، إلّا أنّ ظهور الملامح الأساسيّة للفِقه المحمدي يُمكن أن يعود إلى بداية القرن الثاني وما تلاه. ونذكر من بين هذه الملامح مفهوم «السُّنَّة الحيَّة» للمذاهب الفِقهيَّة القديمة، ومجموع الأحكام المتداولة التي أسّست الخطوات الأولى لبناء نظام فِقهيّ[2]، ونذكر أيضاً القواعد الفِقهيَّة التي كثيراً ما تعكس ملامح مرحلة متأخرة نسبيّاً، كما تُمثِّل نواة مهمّة لأحاديث الأحكام. وقد ظهرت هذه الملامح عُموماً طبقاً للترتيب الذي ذكرناه. ويُمكن أن نطمئن على أيّ حال من الأحوال إلى القول إنّ علم الفِقه المحمدي بدأ في أواخر العصر الأمويّ، إذ اتّخذ من العمل الفِقهيّ السائد في ذلك الوقت مادة أولية أيّدها أو عدّلها أو ردّها، مثلما سيظهر ذلك بتوسّع من خلال هذا الفصل. وتمثّل هذه المسألة منطلقنا في دراسة رواية الأحكام الفِقهيَّة في عصر

---

(1) انظر سابقاً، ص126 وما يليها؛ ولاحقاً، ص300، 314 وما يليها.

(2) انظر لاحقاً، ص275 وما يليها من صفحات.

ما قبل التدوين دراسة تاريخيّة، وهو ما يُشكّل محور اهتمام القسم الثالث من هذا الكتاب.

ولمّا كان انشغالنا منصبّاً على تاريخ بدايات الفِقه المحمدي لا على تاريخ الأحكام الفِقهيَّة بالمعنى الدقيق للعبارة، فإنّه لا جدوى هنا من تحليل الممارسة الأمويّة التي انطلق منها الفِقه المحمدي بالعودة إلى مكوّناتها. على أنّه حريّ بنا أن نذكر في هذا المستوى ملاحظتين عامّتين تتعلّقان بما نحن بصدده: أولاهما: أنّ العمل الفِقهيّ في أجزاء عديدة من الإمبراطورية الأمويّة لم يكن موحّداً، وهذا ما يُفَسِّر وجود بعض الاختلافات الأصلية في المواقف بين المذاهب الفِقهيَّة القديمة[3]. وثانيتهما: أنّ العمل الفِقهيّ الذي ساد المرحلة أو الحِقبة المُبكّرة من العصر الأمويّ لا يُمكن أن يُسمّى بعدُ بالتشريع المحمدي، على الرَّغم من أنّ الأسرة الحاكمة وأغلب عناصر الطبقة العربية الحاكمة كانوا من المسلمين، وعلى الرَّغم من أنّ بعض الأحكام الفِقهيَّة البسيطة التي نصّ عليها القرآن قد طُبّقت إلى حدّ ما[4]؛ فالتشريع الإسلامي لم يظهر إلى الوجود إلّا من خلال تطبيق الفِقه المحمدي على المادة الأوّلية التي هيَّأها العمل الفِقهيّ[5]. وسيتبيّن أنّ الأحكام الفِقهيَّة المستندة إلى القرآن، وهي أحكام بعيدة عن أبسط القواعد، قد أُضيفت إلى الفِقه المحمدي في مرحلة لاحقة على نحو دائم تقريباً[6].

لقد كانت إدارة شؤون القضاء في أغلب مراحل العصر الأمويّ تحت إشراف ولاة النّواحي. وإلى حدود المرحلة التي عرفت تعيين قضاة مختصّين، كان هؤلاء يُمثّلون أعواناً لدى الولاة الذين يوكلون إليهم بعض مهمّاتهم[7]. ولايعود تأسيس جهاز قضائي منفصل عن الإدارة السياسية إلّا إلى العصر العباسيّ وما تلاه، فعندما يذكر يوحنا الدمشقي (John of Damascus) أهل التشريع (voμoφε′Tαι) في الإسلام، فإنّه يعني الولاة وأعوانهم من القضاة، ويكشف قوله المتكرّر فيما

(3) بشأن عُرف محليّ مضى به أهل مكة، انظر سابقاً، ص209.
(4) للاطّلاع على أمثلة من أحكام أساسية تُرِكَتْ، انظر سابقاً، ص234، 242 وما يليها.
(5) للاطّلاع على المزيد، انظر ص360 وما يليها من صفحات.
(6) لاحقاً، ص287 وما يليها من صفحات.
(7) انظر تيان (Tyan): *(Organisation)*، جI، ص132 وما يليها من صفحات، 169؛ برغشتراسر (Bergsträsser) في *(Z.D.M.G. LxvIII)*، ص396 وما يليها.

تعلّق بجَلد السارق، وهو ما لا يُمكن تكذيبه، عن أنّ هذا العمل قد خالف حكماً صريحاً نص فيه القرآن (المائدة 5/ 38) على قطع يد السارق[8]. ويشير الشّافعيّ وأسلافه في عدد من النصوص إلى أصول الأحكام الفِقهيَّة عند تناولهم لِما يحكم به الولاة وأعوانهم، وغالباً ما تندرج تلك الإحالات في إطار الجدل[9].

لقد وضع الفِقه المحمدي أُسس التشريع من خلال التجربة الأمويّة، إلّا أنّنا لا نذهب من وراء نسبة أصول الفِقه المحمدي إلى الحقبة الأخيرة من العصر الأمويّ إلى نفي اشتمال هذه التجربة على عناصر ظهرت في وقت مُبكّر، ولا نذهب بالخصوص إلى نفي حقيقة أن بعض الملامح الأساسية لهذه التجربة قد تأسّست على يدي عُمر. وقد ناقش كايتاني القضايا المتعلقة بالخليفة عمر وبأصول التشريع والفقه المحمدي نقاشاً مستفيضاً؛ إلّا أنّ ذلك ورد في شكل صِيَغ عامة نسبياً[10]. وسيُظهر القسمان الثاني والثالث من هذا الكتاب، أوجه اتفاقنا أو اختلافنا معه من خلال النتائج التي توصّلنا إليها[11].

كثيراً ما نجد ذكراً لأسماء عثمان والخلفاء الأمويّين، معاوية ومروان بن الحكم وعُمر بن عبد العزيز وغيرهم من الأسرة الحاكمة، في أحاديث تعكس الممارسة الأمويّة بصفة مباشرة أو غير مباشرة، وإنما مثل ذكر هذه الأسماء في حديث ما مثل قرينة أولية على أصول المسألة التي نهتمّ بها من خلال العودة إلى العصر الأمويّ. ولا ينبغي لنا بطبيعة الحال أن نقول بصحة الأحكام أو

---

(8) مينيي (Migne)، *Patr.* Gr. XC iv. 1591, XCVi 1337. لا يشير يوحنا في ذكره لجَلد الزاني πόρνος (مذكور سابقاً) مسألة الرّجم وهي مسألة تعود بكلّ تأكيد إلى ما بعد زمن النّبيّ (قارن بكايتاني Caetani *Annali*، جIII، السنة 17، الفقرة 84 في نهايتها). وقد أمر أحد الولاة في نهاية القرن الأول للهجرة بقتل شارب الخمر ولا بجَلده (الطبري، **التاريخ**، جII، ص1301: سنة 96) علماً بأنّ عقوبة شرب الخمر لم تكن محدّدة في ذلك الوقت. (قارن بفنسنك Wensinck في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «الخمر» *E.I.*, SV. Kamr).

(9) انظر سابقاً، ص75 وما يليها، 79 الإحالة 173، 81، 87 وما يليها، 90، 92 وما يليها، 95 وما يليها، 100.

(10) *(Annali)*، جV، سنة 23، الفقرة 517 وما يليها من فقرات.

(11) لا نتفق معه بالخصوص في النقد التاريخي للأحاديث (الفقرة 519) وفي تحديده لزمن ظهور الفِقه المحمدي بالعودة إلى نحو سنة 50 للهجرة، ولا نتفق كذلك معه في اعتقاده وجود الكثير من الأحاديث النبويّة الصحيحة عند بدايات ظهور الفِقه. (الفقرة 549).

المواقف المنسوبة إلى هذه الشخصيات دون دليل قاطع؛ فقد كانت أسماؤهم تُستحضر أحياناً لتكون حُجَّة على أنّهم أجازوا ممارسة صحيحة مضى عليها الناس قديماً، إلّا أنّ هذه الأسماء كثيراً ما كانت تُذكر ليُحمّل أصحابها مسؤولية ردّ ممارسة أو موقف ما، أو حتى لادّعاء أنّهم أيّدوا حكماً حلّ محلّ عمل أو قول مضى عليه الناس. وبذلك تُعدّ الأحاديث التي تضمّ عثمان والأُسرة الأمويّة أحاديث مضادة إلى حدّ كبير، سواء كان ذلك تصريحاً أو تلميحاً؛ وإذا كانت هذه الأحاديث تعبّر في كثير من الأحيان عن نزعة مُعادية بشدّة للأمويين، فإنّها لا يُمكن أن تكون قد ظهرت قبل قيام الخلافة العباسيّة، إذ أصبح كل خروج عن المألوف يُعدّ عيباً من عيوب حكم الأسرة الأمويّة المخلوعة[12]. ولم يلق عُمر بن عبد العزيز الرجل التقي هذا المصير، بل أصبح الحُجَّة المفضّلة لدى الأَوزاعي وأهل المدينة يؤيّدون باسمه ما يتوهّمون أنّه «عمل السلف الصالح»، وهو ما كان يختلف عن العمل الحقيقي الذي كان يمارس في نهاية العصر الأمويّ. وقد سبق ذكر أمثلة على هذا كلّه[13]، وسيُذكرُ غيرها في الأجزاء اللاحقة.

### ب ـ تدبير شؤون العامّة لدى الأمويّين:

يُعنى هذا الفصل بتصوير ردود فعل الفِقه المحمدي في بداياته على الممارسات العامّة التي كانت سائدة زمن الخلافة الأمويّة عُموماً.

#### العبادات والشعائر الدينية:

لا شكّ في أنّ العبادات والشعائر الإسلاميّة عند بداية العصر الأمويّ، كانت في مراحلها الأولى. وكان الأمويّون وولاة أمرهم على نحو ما بيَّن لامنس

(12) لقد رأينا (انظر سابقاً، ص93) أنّ الأوزاعي المنتسب إلى أهل الشام لم يُظهر إلى ذلك الحدّ أيّة مناهضة للأمويين وهذا لا ينطبق إلّا على الأحاديث الفِقهيَّة، فقد اتّفق على أنّ الأحاديث السياسية الموجّهة ضدّ الأسرة الحاكمة قد انتشرت في أواخر الدّولة الأمويّة.

(13) بشأن عثمان، انظر سابقاً، ص199؛ بشأن معاوية، انظر: ص73، 145، 201؛ بشأن مروان بن الحكم، انظر: ص145؛ بشأن عُمر بن عبد العزيز، انظر: ص80، 93 الإحالة 211، 127، 152، 168، 185، 210 (مرتين)، 217، 236؛ بشأن الطابع الوهمي للإحالات على عُمر بن عبد العزيز، انظر كذلك لاحقاً: ص265 وما يليها.

(Lammens) وبيكر (Becker) مسؤولين عن تحديد بعض ملامحها الأساسيّة[14]، ولم يكن الخاصّة من أهل العلم الأوائل راضين عن الممارسات السّائدة، فصيغت مطالبهم ضمن أحاديث تُظهر أحياناً تحاملاً قويّاً على الأمويّين.

الزواج:

إذا طُلّقت الزّوجة قبل الدّخول بها، فإنّه يتعيّن على الزوج دفع نصف قيمة الصداق (*donatio propter nuptias*) (البقرة 2/ 237)، وإذا اختلى الزوجان، أمكن الزوجة بطبيعة الحال ادّعاء أنّ الزوج قد ضاجعها، وهذا يمنحها الحق في التمتع بالصداق كاملاً. إلّا أنّ العمل القضائي السائد في العصر الأمويّ كان على ما يبدو يرفض هذا الادّعاء، ويوجد في ذلك حُكم ينسب إلى «مروان بن الحكم أو أحد الولاة من قبله» جاء في حديث يُروى بإسناده عن ابن وهب عن محمد بن عمرو عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن سليمان بن يسار[15]. وينص حديث من الواضح أنّه ظهر في وقت لاحق على وجوب التمييز بين الحالات باعتماد عاملَي المكان والملابسات، وهو ما يتفق مع ما نصّ عليه الحُكم لدى أهل المدينة في مرحلة لاحقة.

بيد أنّ التسليم بتصديق ادّعاء الزوجة بقي سائداً في العراق (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص230) وفي المدينة على العُموم، على الرَّغم من اعتماد الفصل هنا بين الحالات باعتبار عاملَي المكان والظروف (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص10؛ **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص2). ويُذكر أنّ ابن المسيَّب أيّد ادّعاء الزوجة في عُمومه، كما يذكر أنّه أقرّ مسألة الفصل بين الحالات. وقد أُسقط هذا التسليم على عُمر

(14) لامنس (Lammens) *Tâif*، ص198 وفي مواطن أخرى من دراساته التاريخية؛ بيكر (Becker)، Islam- studien، جI، ص465 وما يليها، ص494 وما يليها من صفحات.

(15) **المُدَوَّنة**، جV، ص2. تظهر الشكوك التي تحوم حول الشخص المعني بالأمر غياب معلومات قطعية والإحالة على العصر الأمويّ هي الوحيدة اليقينيّة. فالحديث الذي يُستشهدُ به، لا يُظهر إن كان العمل المذكور إجراء أمويّاً أو قولاً مضاداً، علماً بأنّ تفسير هذا الحديث يقوم هنا على ما عرفه الحكم من تطوّر في مراحل زمنية متعاقبة.

وزيد بن ثابت في المدينة (**المُوَطَّأ**) وعلى عليّ (**المُدَوَّنة**) وابن مسعود (المزني، الجزء IV، ص38) في العراق، ثم نُسب في وقت لاحق إلى الخلفاء الأوائل[16]. وقد رُدَّ الحديث الأصلي المتعلّق بحكم مروان بن الحكم بواسطة رواية أكثر تفصيلاً للقصة نفسها، تذكر أنّ مروان أرسل إلى زيد بن ثابت يطلب رأيه في المسألة فأقنعه زيد بأنّه يجب الأخذ بفرضية تصديق ادّعاء الزوجة (**المُدَوَّنة**). وتُروى هذه الرواية بإسنادها عن ابن وهب عن ابن أبي الزناد عن أبيه عن سليمان بن يسار. وقد ظهر هذا الحديث المضاد بإسناد أُسريّ بعد زمن سليمان بن يسار.

أما الحكم المخالف الذي يردّ ادّعاء الزوجة فإنّه لم يختفِ اختفاءً كاملاً، وإنّما أُسقط على ابن عباس وشريح[17]؛ وقد أُيِّدَ أيضاً بالعودة إلى المعنى الحرفي للنص القرآني في سورة البقرة 2/ 237 وسورة الأحزاب 33/ 49. وقد أخذ الشّافعيّ بهذا الحكم، فضلاً عن تأييده لِما ذكرنا من حُجج. وبذلك فإنّه يعود دون قصد إلى الممارسة الأمويّة[18].

ولم يتّضح من خلال قول مالك وأتباعه أكانت الفرضية التي يقرّون بها قابلة للردّ أم أنها قطعية حاسمة (**المُدَوَّنة**). أما حكم المذهب المالكي فقد خُفِّفَ بصفة تدريجية إلى أن اختفى الفارق من حيث المبدأ بينه وبين حكم الشّافعيّ (**الزرقاني**، الجزء III، ص10)، إلّا أنّ حكم أبي حنيفة والشّيبانيّ القائم على المبدأ نفسه الذي يستند إليه الحكم المالكي ثابت متماسك (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**).

لقد أقرّ العرب قبل ظهور الإسلام أنّ الرضاعة تمنع الزواج، وأكّد القرآن ذلك (النساء 4/ 23) فيما يخصّ الأمهات والأخوات من الرضاعة[19]؛ وقد ضَمَّ الرأي العامّ في العصر الأمويّ علاقات القرابة المبنيّة على الزواج إلى محور الرّضاعة، وبذلك فقد عُدَّ ابن الزوجة من الرضاعة من رجلٍ ما أخاً (من

(16) هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص230، الإحالة 7 حيث يُسْتَشْهَدُ بأقوال البيهقي وغيره.
(17) **الكتاب III**، 75. ويزعم من ناحية أخرى أنّ شريحاً كان يدافع عن الشفعة من حيث الأساس (**المُدَوَّنة**) وهذا ما يُظهر مدى اعتباطية هذه الحالات وعدم الوثوق بها.
(18) **الكتاب III**، 55، 75؛ المزني، جIV، ص36 وما يليها من صفحات.
(19) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل الرضاعة (*E.I., SV. Radā'*).

الرضاعة) لابنة الرجل من زوجة أخرى[20]. وقد تبنّى أهل العراق وأهل المدينة الرأي العامّ هذا[21]، وهو الذي نُسب إلى الزّهريّ وورد في أحاديث يرويها ابن عبّاس عن عائشة عن النّبيّ[22].

إلّا أنّ هذا الحُكم لم يسلم من المعارضة، إذ يروي الشّافعيّ حديثاً مفاده أنّ هشام بن إسماعيل الذي كان يشغل منصب والي الخليفة عبد الملك في المدينة، طلب مشورة الخليفة في شأن زواج أشخاص تربطهم علاقة بهذا الشكل بعد المُعارضة العامة لهذه الزيجة، فقضى الخليفة بأنّ ذلك ليس برضاع. وسيكون من باب التسرّع أن نستنتج مما تقدّم وجود خلاف بين ما ينصّ عليه الحاكم وما يقول به الاعتقاد العامّ. ولم تُصبح مُعارضة هذا الحُكم واضحة وصريحة في المدينة إلّا في زمن مالك؛ وتتضمّن أسانيد أغلب الأحاديث التي تذهب إلى ذلك اسم الدراوردي، وهو أحد مُعاصري مالك. وتزعم هذه الأحاديث أنها تقوم على أقوال عدد من الصّحابة، ومنهم ابن عباس وعائشة وعدد كبير من الأئمّة من التابعين من أهل المدينة؛ ويُعَدُّ كلّ ذلك قولاً موضوعاً.

الطلاق:

لم يقع إلى غاية الجيل الذي سبق مالكاً تسوية مسألة النتائج الفِقهيَّة المُترتّبة على طلاق «البتّة»، وقد أُسقط هذا التردّد إلى جانب بعض الحُلول المُمكنة للمسألة، على المرحلة المُبكّرة من العصر الأُمويّ من خلال أحاديث أهل المدينة وأهل العراق.

ويعود الحديثان الآتيان إلى أهل المدينة (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص36):

روى مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أنّ عُمر بن عبد العزيز قال له: «البتّة ما يقول الناس فيها؟ قال أبو بكر: فقلت له:

(20) تقوم هذه الفكرة على مُصطلحات من قبيل «لبن الفحل» و«اللّقاح واحد».

(21) **مُوَطَّأ الشّيباني**، ص275؛ **المُدَوَّنة**، جV، ص88.

(22) للاطّلاع على هذه الأحاديث وما يليها من أحاديث أخرى، انظر: **المُوَطَّأ**، جIII، ص85 وما يليها من صفحات؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص271؛ **الكتاب III**، 148 (ص 246 وما يليها).

كان أبان بن عثمان يجعلها واحدة، فقال عُمر بن عبد العزيز... من قال البتّة فقد رمى الغاية القصوى».

روى مالك عن الزّهريّ أن مروان بن الحَكَم كان يقضي في الذي يطلّق امرأته البتّة أنّها ثلاث تطليقات [لا رجعة فيها].

أما الحديث الآتي فيعود إلى أهل العراق (**آثار الشّيبانيّ**، ص74):

روى أبو حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ أنّ عروة بن المغيرة اختلطت عليه الأمور لمّا كان يعمل والياً على الكوفة في شأن (مصطلح) «البتة»، فسأل شريحاً في ذلك، فاستشهد شريح بقول عُمر إنّ «البتة» تطليقة واحدة يملك فيها الرجعة، وبقول عليّ إنّ البتة ثلاث تطليقات. وعندما سئل شريح عمّا يقول هو ذهب إلى أنّ استعمال «البتة» بدعة يخشاها، إلّا أنّ القول قول الزوج، فإن نوى ثلاثاً فثلاث، وإن نوى واحدة فواحدة بائنة.

وتُعدّ مسألة طلاق البتة تطوّراً شهدته الممارسة المتداولة. ولم تكن هذه المسألة على صلة بما مضى به حُكم الفِقه المحمدي القديم في الطلاق. وهو حُكم يقوم على تفسير الآيات 228-230 من سورة البقرة 2 تفسيراً غير واضح تمام الوضوح[23]؛ فإن طلّق الزوج زوجته تطليقة أولى ثمّ تطليقة ثانية، فإنّه يملك حسب هذا الحُكم ردّها، ولا تكون التطليقة بائنة إلّا بانقضاء العدّة[24]؛ أما إن طلّقها تطليقة ثالثة، فإن الطلاق يكون بائناً لا رجعة فيه حينئذٍ. ويُسقط الزوج إن طلّق بالبتة حقه في الرجعة، ويُصبح الطلاق بائناً عندئذٍ. وبذلك، فمن المؤكّد أنّ الطلاق بالبتة هو تطليقة واحدة لكنها بائنة، ويُمكن أن نطمئن إلى القول إن هذا الحكم يُمكن عَدّهُ جزءاً ممّا مضى به العمل في ظلّ الخلافة الأمويّة[25]. وقد أقرّ

(23) يجوز التساؤل عمّا إذا كان القرآن يُبيح أكثر من تطليقتين، وعمّا إذا كانت الآية 230 لا تُحيل على كلّ تطليقة باتّة أكانت التطليقة الأولى أم الثانية. قارن بـ بال *The Quran*, (Bell)، ج1، ص32 والإحالة 4؛ **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل الطلاق، القسم (*E.I., SV. Talāk*, section IV).

(24) يقول الحُكم المتداول إلى هذا الحدّ بالمعنى نفسه الذي جاء به النص القرآني.

(25) يروي التبريزي في تعليقه على الحماسة، ج1، ص203 كيف أن مرّة بن وكيع طلّق زوجته بالبتة ظنّاً منه أنّ له حقّ الرجعة خلال حول واحد وكيف أنها خطبت عندما =

أهل العراق به، إذ إنّهم يُبيحون للزوج أن يطلّق زوجته تطليقة بائنة واحدة، وذلك باستعمال لفظة «البتة» أو ما يشبهها من العبارات[26].

ولمّا كان طلاق البتّة لا ينسجم مع التصوّر الواضح للحُكم المتداول انسجاماً تامّاً بُذلت مساعٍ في العراق والمدينة لجعله إمّا تطليقة واحدة يملك الزوج الرجعة فيها وإمّا طلاقاً بالثلاث ويكون بائناً. وتعكس الأحاديث التي أوردناها سابقاً هذه المساعي التي كانت ناجحة في المدينة، حيث فضل مالك الاختيار الثاني (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص36).

وعندما لم يَعُد المعنى القديم لطلاق البتة مفهوماً في الحجاز، أصبحت النتائج الفِقهيَّة لهذا الطلاق تتمثّل في البحث عمّا إذا كانت التطليقات تُحسب واحدة أم ثلاثاً إن حدثت في مجلس واحد. وقد أُلِّفَ بين ما بقي في الذاكرة من عمل السلف والحُكم الذي كان معمولاً به من خلال قول يزعم أن الثلاث تُجعل واحدة إن كانت من الزوج في مجلس واحد، وذلك على عهد رسول اللّه وأبي بكر والسنوات الثلاث الأولى من خلافة عُمر، وهذا يعني ضمنيّاً أنّ عُمر جعلها ثلاثاً (**الاختلاف**، ص310). ويُمكن أن يعود تاريخ ظهور هذا القول الذي يُنسب إلى ابن عباس إلى المرحلة التي سبقت ظهور مالك مباشرةً، في حين لم يظهر الحديث المشهور الذي يرويه ابن عباس عن النّبيّ والذي يقول إنّ هذا الطلاق يُحسب طلقةً واحدةً، وإنّ للزوج حق الرجعة فيه إلّا في الحِقبة الفاصلة بين الشّافعيّ وابن حنبل[27]. وقد عَدَّ أهل المدينة كلّ هذه البدع في عدد

---

= طلب مرّة استرجاعها غير أنّها أبت العودة إليه كما يروي التبريزي كيف حاول مرّة عبثاً أن يحول دون زواجها من غيره بالشكوى إلى معاوية أو عثمان. وإذا تأكّدت الخطوط العريضة لهذه القصة من خلال الأبيات الشعرية المتعلّقة بها، فإنّ تفاصيلها غير ثابتة (قارن ما ذكرناه بالشكّ الذي يحوم حولها إذا كان مُرّة قد اشتكى لمعاوية أو لعثمان). وإذا افترضنا صحّة ذكر البتة، فإنّ القصد من القصة يتمثّل في إظهار جهل بدوي أحمق (كما يُسمّي مرّة نفسه) بالنتائج الفِقهيَّة التي تترتب على الطلاق. أما فيما يتعلّق بظنون البدوي، فإنّها لا تُعدّ دليلاً على طبيعة طلاق البتة.

(26) **آثار أبي يوسف**، ص632؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص78؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص255؛ **الكتاب I**، 225؛ **الكتاب II**، 11 (ث)، (ج).

(27) انظر سابقاً، ص187.

التطليقات لَبْساً [ينهون عنه] إلّا أنّهم أقرّوا بصحة طلاق الثلاث، وقد نسبوا هذا الحُكم إلى ابن عبّاس نفسه، بل نسبوه أيضاً إلى العراقيّ ابن مسعود (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص35). وقد أفضى هذا النقاش لاحقاً إلى ظهور أحاديث نبويّة تقبل طلاق الثلاث إنْ كانت من الرجل في مجلس واحد، أو تردّه، بل يذهب بعضها إلى عَدِّ طلاق الثلاث باطلاً برمّته، كما تضمّ هذه الأحاديث عدداً كبيراً من الإحالات الزائفة على الصّحابة وغيرهم من الأئمة ومنهم شيوخ أهل العراق، وهي إحالات تساند قول أهل المدينة(28). وتُعدّ مسألة طلاق الثلاث إن كانت من الرجل في مجلس واحد مسألة ثانوية.

ويتبيّن من خلال الحديثين الآتيين (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص34) أحد الأسباب التي تُظهر أهمية طلاق البتة من الناحية العملية إلى جانب تماهي طلاق البتة وطلاق الثلاث في المدينة، كما يتبيّن أيضاً إسقاط هذه المسألة المستحدثة والعودة بها إلى منتصف العصر الأمويّ.

روى مالك عن ربيعة أنّ القاسم بن محمد وعروة بن الزبير «كانا يقولان، في الرّجل يكون عنده أربع نسوة، فيطلّق إحداهنّ البتة: إنّه يتزوّج إن شاء ولا ينتظر أن تنقضي عدّتها».

روى مالك عن ربيعة أنّ القاسم بن محمد وعروة بن الزبير، أفتيا الوليد بن عبد الملك عام قَدِم المدينة بذلك. غير أنّ القاسم بن محمّد قال: «طلّقها في مجالس شتّى».

ومن المؤكّد أنّ المطلّقة أو الأرملة دأبت في أواخر العصر الأمويّ على ترك بيت زوجها على الفور ودون أن تمكث حتى تنقضي عدّتها، ويشار إلى هذا العمل بوضوح في حديثين من أحاديث أهل المدينة(29)؛ إذ يذكر أحدهما أن يحيى بن سعيد بن العاص طلّق ابنة عبد الرحمن بن الحَكم البتة، فانتقلها أبوها. فأرسلت عائشة إلى مروان بن الحكم فقالت: «اتّق اللّه واردد المرأة إلى بيتها»،

---

(28) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل الطلاق القسمين III, IV و (*E.I., S.V. Talāk*, sections III, IV).

(29) **المُوَطّأ**، جIII، ص62؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص263.

فقال مروان: «أو ما بلغك شأن فاطمة بنت قيس»؟ فقالت عائشة: «لا يضرّك أن لا تذكر حديث فاطمة». فقال مروان: «إن كان بك الشرّ، فحَسْبك ما بين هذين من الشرّ». ويذكر الحديث الآخر أنّ ابن عُمر أنكر انتقال طليقة حفيد الخليفة عثمان من بيتها في عدّتها.

وإذا كانت أحاديث المدينة تذكر أنّ هذا ما مضى به العمل في ظلّ الحُكم الأُمويّ، فإن العمل نفسه يُنسب إلى عليّ في العراق[30].

وقد حقّق نقد عمل الأُمويّين نجاحاً أكبر من خلال الإحالة على النص القرآني؛ فقد أحال حديث مُضادّ يستشهد بحُكم النّبيّ في مسألة تتعلّق بامرأة تدعى فريعة على سورة الطلاق 65/ 2، وحاول التقليل من شأن الحُكم المخالف بالتلميح إلى أنّ النّبيّ أعاد النظر في المسألة، بل زعم الحديث أنّ عثمان قد قضى بما جاء في قول النّبيّ في الفريعة بنت مالك[31]. ويذكر قول عراقي أنّ إبراهيم النّخعيّ يستشهد بالآية الأولى من سورة الطلاق 65 وهي الآية التي تتطابق مع الموضوع، ويُؤَوِّل هذا القول الآية القرآنية تفسيراً اعتباطيّاً يزيد من صرامة الحُكم[32]، ويستشهد القول أيضاً بالآية 6 من السورة نفسها.

وقد شاعَ هذا الحُكم الثانوي في الحجاز، حيث نُسب إلى عُمر وابن عُمر وابن المسيَّب، وفي العراق حيث نُسب إلى ابن مسعود وإبراهيم النّخعيّ[33].

وقد سبق أن تناولنا بالنقاش مسائل أخرى تتعلّق بما مضى به العمل لدى الأُمويّين في أحكام الأسرة[34].

(30) **آثار الشّيبانيّ**، ص76؛ **الكتاب II**، 10 (ز).

(31) **المُوَطَّأ**، جIII، ص74؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص263. لا يُمكن أن يكون حديث الفريعة قد ظهر في الوقت الذي انتشر فيه الحديث المُتعلّق بعائشة ومروان. وعرفت أسانيده القليلة (انظر: **الزرقاني** في هذا الغرض) راوياً مشتركاً يتمثّل في سعد بن إسحاق بن كعب (ابن العرى) وهو من أخذ عنه مالك الحديث مباشرةً.

(32) **آثار أبي يوسف**، ص643.

(33) **المُوَطَّأ**، جIII، ص62، 74؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص252، 263؛ **آثار أبي يوسف**، ص643 وما يليها من صفحات؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص76.

(34) بشأن الموالاة، انظر سابقاً: ص209؛ وبشأن النزاعات المُرتبطة بالأُبوّة، ص234 وما يليها؛ وبشأن الزّواج بلا وليّ، ص236 وما يليها.

### جـ ـ الممارسات الأمويّة في شؤون الإدارة:

لا تقتصر نقطة انطلاق الفِقه المحمدي في ظلّ الخلافة الأمويّة على ما مضى به العمل في الشؤون العامّة، وقد ذكرناه في الجزء السابق؛ إذ إنّ مُنطلق هذا الفِقه كثيراً ما شمل العمل الإداري في الدولة. وتوجد أحياناً مُؤشّرات تُثبت صحّة وجود تراتيب إدارية تُبيح العمل الذي انطلق منه الفِقه المحمدي[35]. ويُمكن في بعض الأحيان استنتاج وجود هذه التراتيب من خلال محتوى المسائل المطروحة. وعلى نحو علميّ، تتفرّع كُلّ الحالات الفرديّة التي نفترض فيها وجود عمل إداري أُمويّ يُمثّل نقطة الانطلاق، إلى ثلاثة عناوين رئيسة وهي أحكام الزكاة المالية وأحكام الحرب وأحكام الجنايات، وقلّما توجد حالات لا ترتبط بأحد هذه الأصناف أو بغيرها، وهذا ما يتفق مع طابع الحكم الأُمويّ العام.

أحكام الزكاة:

لقد كانت الإدارة الأمويّة تأخذ في الخيل زكاة، وقد قَبِل أهل الشام وأهل العراق ذلك، إلّا أنّ أهل المدينة رفضوها بعد أن أبدَوْا بعض التردّد؛ وقد عبّر كلٌّ من الطرفين عن حُكمه من خلال الأحاديث[36]. وفيما يأتي بعض الأحاديث التي تُؤيِّد تلك الزكاة (موجودة في **الكتاب III**).

روى مالك عن الزّهريّ عن سليمان بن يسار أنّ عُمر أبى أن يأخذ في الخيل صدقة، فأصرّ أهل الشام على دفعها، فقبل عُمر في نهاية الأمر زكاة على الخيل، إلّا أنّه أمر أن تردّ تلك الصدقة عليهم أي أن تُنفق [على فقراء الشام].

روى الشّافعيّ عن ابن عُيَيْنَة عن الزّهريّ عن السّائب بن يزيد أنّ عُمر أمر أن تُؤخذ في الخيل صدقة، مع الإشارة إلى أنّ الزّهريّ يُمثّل حلقة الربط التي تجمع سندَي الحديثين.

أما عن الأحاديث التي تُعارض أخذ زكاة في الخيل، فهي تضمّ ما يأتي (موجودة في **المُوَطّأ**).

(35) للتوسّع في هذه المسألة، انظر هذا الجزء وسابقاً: ص247، الإحالة 9.

(36) **المُوَطّأ**، جII، ص71؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص173؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص47؛ **الكتاب III**، 83.

روى مالك عن عبد اللّه بن دينار عن سليمان بن يسار عن عراك بن مالك عن أبي هريرة أنّ رسول اللّه قال: «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة». وتهدف الإحالة على النّبيّ في هذا الحديث إلى تعويض الإحالة على عُمر. أمّا الإحالة على سليمان بن يسار، فإنّها مأخوذة من إسناد الحديث المذكور أولاً.

روى مالك عن عبد اللّه بن دينار أنّ ابن المسيَّب يقيس على الحكم الذي ينصّ على ألّا تُؤخذ في الخيل صدقة. ويُمثّل عبد اللّه بن دينار حلقة الربط التي تصل سندَي هذين الحديثين.

روى مالك عن عبد اللّه بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه أنّ عُمر بن عبد العزيز أرسل كُتباً يأمر فيها بأن لا تُؤخذ في الخيل صدقة. ويسعى هذا الحديث الذي يقوم على سند أُسريّ موضوع إلى الاعتماد على سلطة أحد الخلفاء الأُمويّين في نقد إجراء كان معمولاً به في ظلّ الخلافة الأُمويّة.

لقد قَبِل أهل العراق إلى حدود زمن أبي حنيفة[37] أن تُؤخذ على الخيل صدقة[38]، إلّا أنّ الشّيبانيّ[39] غيَّر هذا الحُكم، وذلك تحت تأثير الحديث النبويّ المُستحدث الذي ظهر لاحقاً في مجاميع الحديث.

لقد كانت الإدارة الأُمويّة تستقطع قيمة الزكاة من العطايا التي تصرفها الدولة. ويذكر مالك رواية عن الزّهريّ قوله إنّ معاوية كان أوّل من أمر بذلك، وقد نُسب القول بهذا الإجراء في العراق إلى ابن مسعود، إلّا أنّ المذهبين[40] رفضا هذا العمل لسبب منهجي مفاده أنّ الزكاة لا تكون واجبة إلّا بعد مرور الحَوْل كاملاً، وقد نُسب هذا التعليل صراحةً إلى أهل العراق وضمنيّاً إلى أهل المدينة من خلال قول يتناول عُموم الحُكم، ويُروى حسب إسناده عن مالك عن نافع عن ابن عُمر. وقد قلّل أهل المدينة من شأن الشيوخ الذين يُمكن الاستشهاد بأقوالهم لتأييد العمل المذكور[41]، وذلك من خلال حديث مفاده أنّ عثمان لم

(37) وكذلك زفر: **الزرقاني**: جII، ص71.
(38) يَرِد حديث ينسب إلى إبراهيم النّخعيّ في هذه المسألة في **آثار الشّيبانيّ**، ص47.
(39) وكذلك أبو يوسف: **الزرقاني** المذكور سابقاً.
(40) **المُوَطّأ**، جII، ص44؛ **الكتاب II**، 19 (ث ث).
(41) يذكر ابن عبد البرّ ابن عبّاس، مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص44.

يطرح من العطايا إلّا قيمة الزكاة الواجبة على الأملاك الأُخرى بناءً على ما يُصرّح به صاحب العطيّة[42]. وقد أُسقط الإجراء نفسه على أبي بكر من خلال الحديث الآتي:

روى مالك أنّ محمّدَ بن عقبة سأل القاسم بن محمد عن طرح الزكاة من العطايا، فأشار القاسم إلى عُموم حُكم أبي بكر في الزكاة، وذكر أنّ أبا بكر اتّبع الإجراء المذكور؛ ويُمكن أن يعود تاريخ ظهور هذا الحديث إلى الجيل الذي سبق مالكاً، إذ ما زال الحُكم المناسب لهذه المسألة حينئذٍ محلّ أخذ وردّ. ويبدو أنّ الإدارة الأمويّة قد أخذت زكاة على أموال الصبية[43].

ولمّا كانت الزكاة تُدفع عيناً، كانت الإدارة الأمويّة تضبط الأقساط الواجبة لبيت مال المسلمين، غير أنّ هذه الأقساط كانت عُرْضةً للمُضاربة التجارية، وهو ما أدّى إلى ضرب من الرّبا أثار حفيظة أهل العراق وأهل المدينة. وحرّم أهل المدينة على من ابتاع طعاماً أن يبيعه قبل أن يُستوفى، وامتدّ هذا التحريم عند أهل العراق إلى كُلّ الأشياء[44]. ويَرِد ذِكر العمل الإداري وما أثاره من اعتراض ذكراً صريحاً في قصة يستحضر فيها مروان بن الحَكم، ويُنسب إلى ابن المسيَّب الاعتراض على بيع ما ابتيع من طعام قبل قبضه[45]. ونجد أثر هذا الاعتراض في أحاديث يرويها نافع وعبد اللّه بن دينار عن ابن عُمر عن النّبيّ. أما الأحاديث التي يشمل التحريم فيها كُلّ الأشياء فضلاً عن الطعام، فقد كانت أيضاً معروفة لدى أهل المدينة. وتنطلق هذه الأحاديث من رواية تقول إنّ عُمرَ أمر الحكيم بن حزام بألّا يبيع قبل أن يقبض ويستوفيه[46]، ثم تتطوّر هذه الرواية إلى أحاديث نبويّة ينقلها حكيم بن حزام[47]، ولم ينتشر الاعتراض المذكور إلّا في الجيل

---

(42) كان القصد ذكر عثمان عِوضاً عن معاوية.

(43) انظر لاحقاً، ص278.

(44) **المُوَطَّأ**، جIII، ص117، 129؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص331؛ **الكتاب III**، 50، 95؛ **الرّسالة**، ص47؛ **الاختلاف**، ص327. قارن بما ذُكر سابقاً، ص137.

(45) هذا أقدم ما وصل إلينا من أحاديث بشأن المسألة.

(46) رُوي هذا الحديث المنقطع عن نافع.

(47) يُمثّل عطاء حلقة الرّبط التي تجمع سندَي روايتين، وتوجد رواية ثالثة لا يُشير إسنادها إلى اسمه تضبط معنى التحريم في دلالته الاصطلاحيّة.

الذي سبق مالكاً؛ فقد بقي عثمان البتيّ (توفي سنة 143 للهجرة)، وهو من أهل الكوفة، يبيح بيع ما ابتيع من كلّ الأشياء قبل قبضه (**الزرقاني**، الجزء III، ص118).

ويسعفنا الحديث الآتي بصورة حيّة تعكس أخذ الزكاة في ظلّ الإدارة الأمويّة (**المُوَطَّأ**، الجزء II، ص51).

أمّا ما تعلّق بزكاة العروض، فيروي مالك عن يحيى بن سعيد أنّ زريق [أو رزيق] بن حيّان الذي كان على بوابات مكوس مصر في زمان الخلفاء الأمويّين الوليد وسليمان وعُمر بن عبد العزيز، تلقّى أمراً من عُمر بن عبد العزيز بأن يأخذ ما هو مناسب ممّا ظهر من أموال المسلمين وأهل الذمّة التي يديرونها للتجارات - على أن يدعها إن نقصت عن الحدّ الأدنى بثُلث دينار أو أكثر - وأن يكتب لهم بما يأخذ منهم كتاباً إلى مثله من الحول. وعلى الرَّغم من أنّه لا يُمكن الوثوق بهذه الإحالة الفردية التي تنسب إلى عُمر بن عبد العزيز، من المؤكّد أنّ وصف الإجراء المعمول به صحيح من حيث الأساس.

إن تحديد القيمة التي لا تُجيزُ لأحدٍ أن يُعفى من دفع الزكاة، وقد حُدّدت بثُلث دينار يزيد على الحدّ الأدنى، يُعدّ أمراً صحيحاً[48]، إلّا أنّ أهل العراق وأهل المدينة لم يأخذوا بذلك[49]. أما غيرها من المعاملات، فقد أيّد أهل العراق القول الذي يُعفي البضائع من مكوس أخرى حَوْلاً كاملاً إن دفع صاحبها ما عليه[50]؛ بيد أنّ أهل المدينة يأخذون زكاةً على البضائع كلما جازت بوّابة المكس [أي اختلفوا في السُّنَّة مراراً][51].

يعود الاقتصار بالوصية على الثُلث في الأصل إلى الأمويّين؛ ومن الممكن

---

(48) ابن عبد البرّ، مذكور في الزرقاني جII، ص51، يُعتبر ذلك رأي عُمر بن عبد العزيز واستحسانه.

(49) أمّا بالنسبة إلى ابن القاسم، المصدر السابق، فإنّ مالكاً لا يستثني شيئاً إذا لم تقلّ القيمة عن الحدّ الأدنى بمقدار مثقال من الذهب أو اثنين. انظر أيضاً: **المُوَطَّأ**، جII، ص45، للاطّلاع على طريقة التعامل مع النقود الأقلّ وزناً.

(50) **الخراج**، ص76؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص171.

(51) **الكتاب III**، 105.

أن يكون هذا الإجراء مرتبطاً بفائدة مالية ما[52]، فأملاك من ليس له ورثة تذهب إلى بيت مال المسلمين؛ وبذلك، فإنّ تحديد الوصايا يؤدّي إلى الزيادة في نصيب بيت المال. وإن كان هذا القول مجرّد تفسير ممكن لمجريات الأمور، فإنّ الأصول الأمويّة للاقتصار بالوصايا على الثُلث قد ذُكرت ذِكراً صريحاً في الحديث الآتي (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص245).

روى مالك عن ربيعة أنّ رجلاً في إمارة أبان بن عثمان [على المدينة] أعتق رقيقاً له، كلّهم جميعاً [وهو على فراش الموت] ولم يكن له مال غيرهم، فأمر أبان بن عثمان بأولئك الرقيق فقسّموا أثلاثاً، ثم أسهم على أيّهم يُخرج سهم الميّت فيُعتقون. فوقع السّهم على أحد الأثلاث، فعُتق الثلث الذي وقع عليه السّهم[53].

وقد أُسقط هذا القول على النّبيّ في كلٍّ من العراق والحجاز من خلال حديث مُرسل في الأصل، ويُروى هذا الحديث عن مالك عن يحيى بن سعد وغيره عن الحسن البصري وابن سيرين عن النّبيّ (**المُوَطَّأ**، نفس المصدر)، كما يُروى في رواية أخرى عن ابن جريج عن قيس بن سعد عن مكحول عن ابن المسيَّب عن النّبيّ (**الاختلاف**، ص370). ولا يعود تاريخ هذا الحديث إلّا إلى القرن الثاني وما تلاه، حسب قول الشّافعيّ[54] بأن ليس له من حُجَّة تردّ حكم طاووس في مسألة أخرى تتعلّق بالوصايا إلّا ما ورد على لسان النّبيّ. وسواء أكان حُكم طاووس المزعوم صحيحاً أو لا، فإنّ الحديث لا يُمكن أن يكون قد ظهر في الزمن الذي عاش فيه طاووس فعلاً، إذ توفي سنة 101 للهجرة، فقد كان حُكم الوصايا برمّته غير ثابت عند بداية القرن الثاني.

لقد كان الاقتصار في الوصايا على الثُلث حُكماً متداولاً مضى عليه السلف، وكان مبنيّاً بصفة مباشرة على إجراء إداري أقرّه الأمويّون. أما ما يتعلّق بمسألة من يعتق العبيد وهو على فراش الموت، فقد ترك أهل العراق القرعة لأسباب منهجيّة، وقضوا بأن يعتق كلّ عبد بمقدار الثُلث من قيمته (**الاختلاف**، ص380 وما يليها من صفحات).

(52) للاطّلاع على حالة مُناظِرة، انظر لاحقاً، ص266.
(53) يُعدّ العتق على فراش الموت بمنزلة الوصيّة.
(54) **الرّسالة**، ص22؛ **الاختلاف**، ص381.

لقد كانت الإدارة الأمويّة تتحكّم لأسباب مالية واضحة للعيان في عملية إعطاء الأراضي الموات التي لا مالك لها، وذلك بغرض إحيائها[55]. أما ما يتعلّق بإعطاء الأراضي المزروعة التي تركها أصحابها زمن الغزوات الكبرى، فإنّ الفِقه المحمدي لا يقدّم إلّا تصوّراً نظريّاً لا يمثّل الواقع التاريخي، وإنّما يجسّم ما ستؤول إليه الأمور بعد مدة لا يُستهان بها. ولم يبقَ في مستهلّ القرن الثاني، أي مع بداية ظهور علم الفِقه المحمدي، إلّا تحديد المسألة الآتية: أتُعطى الأرض الموات بغير إذن الإمام؟ وقد أجاب أهل العراق ابتداءً من أبي حنيفة وكذلك أهل المدينة على ذلك بالإيجاب، مؤيّدين ما مضى به العمل في ظلّ الإدارة الأمويّة، وحافظ العباسيون من بعدهم على الإجراء نفسه[56].

وعلى الرَّغم من ذلك، عرف الجيل الذي سبق مالكاً، ولا سيّما في المدينة، انتشار أحاديث نبويّة مفادها أنّ «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»، وهذا يعني ضمنيّاً أنّها تكون له وإن لم يستأذن السلطان[57]. ويُبدي مالك تأثّره بهذه الأحاديث عندما يستطرد قائلاً: «وهذا ما مضى به العمل عندنا». إلّا أنّه يوضح قائلاً (**المُدَوَّنة**، الجزء XV، ص195): إنّ تفسير الحديث «من أحيا أرضاً مواتاً»، إنّما ذلك في الصحارى والبراري. وأمّا ما قَرُب من العمران وما يتشاحّ الناس فيه، فإن ذلك لا يكون له أن يُحييه إلّا بقطيعة من الإمام. ويستثني ابن القاسم رواية عن مالك أصول الأرضين إذا كانت توزّع على الأحياء القَبلية [الخِطَط]. أما أهل العراق، فقد أقرّ أبو يوسف منهم بحق الإدارة [العباسية] في التحكّم في حُجج المِلكيّة وفي إعطائها، إلّا أنّه قَبِل حق إحياء الموات دون إذن من السلطان، وقد أخذ الشّيبانيّ بذلك.

ولقد ارتبطت السياسة المالية بالتعديلات التي طرأت على نظام ضرب

(55) انظر بيكر (Becker)، *(Islamstudien)*، جI، ص288 وما يليها من صفحات؛ كايتاني Caetani، *(Annali)*، جV، السُّنَّة 23، الفقرة 733 وما يليها من فقرات. وينبغي معَ ذلك أن أختلف مع بيكر (Becker) فيما ينتهي إليه من نتائج تقوم على مبالغة في التبسيط بناءً على ما استنتجناه من تحليلنا اللاحق، المصدر نفسه، ص227.

(56) الخراج، ص36؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص356؛ **الكتاب III**، 67.

(57) **المُوَطَّأ**، جIII، ص204، والفقرات التي أحلنا عليها في الإحالة السابقة. وتعدّ الأسانيد التي تسبق اسم هشام بن عروة غير ثابتة إلى حدّ ما.

النقود التي أتى بها الخليفة الأمويّ عبد الملك؛ فقد حدّد المقدار الرسمي لصرف الذهب بالفضة بـ $\frac{1}{14}$ وضرب دراهم الفضة «بوزن سبع»، أي أنّ القطعة تزن سبعة أعشار دينار الذهب، وجعل العشرين درهما تبعاً لذلك مساوية من حيث القيمة للدينار الواحد[58]. أمّا ما يتعلّق بتحديد مقادير الدية ذهباً وفضة، فإنّه من غير المفاجئ أن تعكس المذاهب الفِقهيَّة القديمة، ولو على سبيل الاستثناء، ما جاء في مرحلة سابقة؛ وقد جعل أهل العراق على أهل الذهب ألف دينار في الدية وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم، أما أهل المدينة فقد جعلوا على أهل الذهب ألف دينار في الدية وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم[59]، علماً بأنّ كلا المذهبين قد أسقطا المقادير المعمول بها لديهما على زمن عُمر[60].

إلّا أنّ تفاصيل الحُكم الذي عمل به السلف من أهل العراق تتضمّن التعديلات التي أتى بها عبد الملك، فقد قالوا بوجوب أن تكون الدراهم «بوزن سبع»، وهو ما ذهب إليه عبد الملك نفسه، بل إنّ الشّيبانيّ يُطلق على ذلك اسم «وزن الإسلام». ويُفسّر السلف من أهل العراق فضلاً عن ذلك اختلاف المقدار لدى أهل المدينة من خلال النظرية المصطنعة التي تقول إنّ الدرهم في هذه الحالة يجب أن يكون «بوزن ست»، أي أن تَزِن القطعة ستة أعشار من الدينار الواحد. ولم يكن هذا الصنف من الدراهم موجوداً البتّة، إلّا أنّ الحساب المعمول به يُفضي تقريباً إلى مقدار الفضة نفسه بالمقارنة بالدينار الواحد[61]. وهذا يتضمّن مرّة أخرى ما أتى به عبد الملك من تعديل. وقد نسبت النظرية

---

(58) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل، الدّينار، فصل الدرهم، *E.I, S.V. Dinar, Dirham* ج. ولكر، *A Catalogue of the Arab - Sassanian Coins* (J.Walker) (المتحف البريطاني، 1941)، جCXLVI وما يليه. يُعدّ كتاب المقريزي أهم مصدر مكتوب باللغة العربية وقد تولى ترجمته والتعليق عليه دي ساسي *(Monnaies)* (de Sacy). انظر كذلك: أ. فون برغمان (E.Von Bergmann) في *(Sitzungsber. Wien)*، جLXV، ص239 وما يليها من صفحات؛ هـ سوفار (H.Sauvaire) في (*JA*, 7th ser)، جXIV وما يليه.

(59) **الكتاب VIII**، 1؛ **آثار أبي يوسف**، ص980؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص81؛ **المُوَطَّأ**، جIV، ص32.

(60) يُعدّ الشعبيّ حلقة الرّبط التي تجمع الأسانيد العراقيّة وهي الوحيدة التي تَرِد كاملة في المصادر التي وصلت إلينا.

(61) أي وزن 7,2 بالضبط مقابل قطعة تساوي 7 دينار (علماً بإنّ الدينار كان أيضاً وحدة وزن). وتُعدّ هذه التقديرات المجملة مألوفة في النصوص الفِقهيَّة الأولى.

العراقيّة القديمة في البداية إلى إبراهيم النخعيّ، ثم أُسقطت على عثمان الذي يزعم أنّه فرض الدية اثني عشر ألف درهم «وزن ستة». ويقال إنّ عُمر عدّل إثر ذلك نظام ضرب النقود، إذ جعلت الدراهم «بوزن ست»[62]. وقد أُسقط التعديل الذي جاء به عبد الملك على الوالي الأمويّ زياد بن أبي سفيان[63]، في حين لم تكن الأحاديث النبويّة التي تخصّ قيمة الدية ذهباً وفضة والمذكورة في مجاميع الحديث معروفة لدى الشّيبانيّ إلى ذلك الوقت[64].

لقد أتاح ضرب النقود لدى الأمويّين الفرصة للفقهاء حتّى يحدّدوا أحكاماً دقيقة تخصّ صرف السبائك بالنقود[65].

أحكام الجهاد:

لقد دأب الأمويّون في سياستهم على عدم تخريب دار الحرب لغايات نفعيّة، وقد كان الأوزاعي وأبو يوسف على علم جيّد بذلك[66]؛ فقد زُعِم تسويغاً لسياسة الأمويّين أنّ أبا بكر أمر يزيد بن أبي سفيان، وهو أحد أفراد الأسرة الأمويّة، بالعمل على عدم تخريب أرض العدوّ حين بعثه على رأس جيش إلى الشام[67]؛ وقد أقرّ أهل الشام في أقوالهم بهذا العمل الأمويّ، وعَدَّ ابن حنبل حديث أبي بكر ممّا وضعه أهل الشام[68].

أمّا من ناحية أخرى، فقد اعتُمدَ على سورة الحشر 59/ 5 للدّعوة إلى تخريب دار الحرب؛ إذ يُبيح النص قطع الشجر في الحرب، كما استُند إلى أحاديث مضادة تُروى عن أبي بكر وعن النّبيّ[69]، وإلى ما رُوي عن

(62) انظر: دي ساسي (de Sacy)، *(Monnaies)*، ص13.
(63) **الكتاب VIII**، 1؛ دي ساسي، (de Sacy)، المصدر نفسه، ص15.
(64) انظر سابقاً، ص187.
(65) انظر سابقاً، ص86.
(66) الطبري، ص81؛ **الكتاب IX**، 28.
(67) **المُوَطّأ**، جII، ص295؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص7 وما يليها؛ **الكتاب VII**، 65؛ **الكتاب IX**، 28 وما يليها؛ **الطبري**، ص81.
(68) انظر: هامش طبعة القاهرة على **الكتاب IX**، 28.
(69) انظر سابقاً، ص186 وما يليها.

الرسول من أحاديث على صلة بوقائع تاريخيّة[70].

وقد أخذ أهل الشام حديث أبي بكر خلافاً لِما تقدّم على أنّه تفسير موثوق بصحّته لِما ورد في سورة البقرة 2/ 205 التي تنهى عن الفساد في الأرض. أمّا ما يتعلّق بأحاديث الرسول الموصولة بوقائع تاريخيّة، فقد ذهب أهل الشام إلى القول بضرورة وجود تراجع فيما أُبيح[71].

وقد قضى أهل المدينة تحت تأثير الأحاديث المُستحدثة باستعمال كلّ السُّبُل في مجاهدة العدوّ[72]، وقال بذلك أيضاً أغلب أهل العراق مثل أبي حنيفة وأبي يوسف والشّيبانيّ[73]. إلّا أنّ بعضاً آخر من أهل العراق كانوا يقولون بقول أهل الشام، وقد ذكر سفيان الثوري أنّه لولا حديث أبي بكر لَما عارض قطع الشجر[74].

لقد كان الحكام الأمويّون يُشرفون على تقسيم الغنائم بأن يُعطى الفارس سهماً له وسهمين لفرسه[75]. وكان هذا التقسيم ينبني على ما سُجّل في الديوان، فمن دخل راجلاً فهو راجل على ما جرى عليه الديوان، ولا يُضرب له بسهم فارس وإن امتلك فرساً في تلك الأثناء[76]. وقد كان من السهل جدّاً على أهل العراق قبول هذا العمل الإداري لأنّ مؤسّسة الديوان كانت تُنسب إلى عُمر، إلّا أنّ الأَوزاعي قال: لم يكن للمسلمين على عهد رسول اللّه ديوان، وذكر مقابل ذلك عملاً يزعم أنّ النّبيّ دأب عليه وتتابعَ على ذلك الخلفاء من بعده، وهو ما عَدَّه الشّافعيّ سُنَّة، ويتفق الطرفان على ألّا يقتسم جند المسلمين الغنائم وهم في

(70) انظر سابقاً، ص179، الإحالة عدد 7.

(71) **الكتاب** IX، 29؛ **الطبري**، ص81؛ **الأمّ**، IV، ص161، ص173 وما يليها من صفحات؛ **السّير**، جI، ص35.

(72) **المُدَوَّنة**، جIII، ص7 وما يليها؛ **الطبري**، ص81.

(73) **الكتاب** III، 28 وما يليها؛ **السّير**، جI، ص35.

(74) **الخراج**، ص123؛ **الطبري**، ص81.

(75) انظر سابقاً، ص137 وما يليها.

(76) **الكتاب** IX، 4؛ **الطبري**، ص 72؛ **السّير**، جII، ص184؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص32 وما يليها.

أرض العدو، وإنّما بعد أن يُخرجوها إلى دار الإسلام ويحوزوها[77]. وأكّد الأوزاعيّ أنّ عملاً (حقيقيّاً) قريب العهد قد حلّ سنة 126 للهجرة محلّ العمل (المزعوم) القديم؛ غير أنّ ما ذكره الأوزاعيّ من تغيير يُعدّ خبراً موضوعاً[78]. وقد تحدّث مالك أيضاً عن العمل الوهمي المزعوم الذي مضى به المسلمون في المرحلة المُبكّرة من ظهور الإسلام[79].

وقد أُقِرَّ بحقّ قاتل العلج في السّلب، إلّا أنّ بعض المذاهب الفِقهيَّة القديمة تحرَّجَت من القول بمثل ذلك[80].

## أحكام الجنايات:

يذكر المؤرّخون البيزنطيون والسريانيون أنّ عُمر بن عبد العزيز جعل دية النصراني نصف دية المسلم سنة 100 للهجرة (717/ 718 ميلادياً)[81]. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ النصراني كان يدفع الدية كاملة قبل ذلك الوقت، فهذا الأمر مُستبعد. وحتى إنْ كان أهل الذمّة يدفعون الدية، فإنّه لم يكن يوجد عُرف ثابت مُتداول؛ وبذلك فقد كان الإجراء المُشار إليه نقطة البداية في أحكام الجنايات.

وممّا يُميّز الطابع الوهمي للإحالات المتواترة على عُمر بن عبد العزيز، فضلاً عن افتقار العُلماء الأوائل إلى معلومات دقيقة بشأن ذلك، أنّه كلّما جاء عُمر بن عبد العزيز بحُكم فِقهيّ مُهمّ، لم نجد سوى إحالة معزولة عليه تُعدّ «ضعيفة» بالنظر إلى المعايير التي يعتمدها النّقّاد المسلمون[82]. وممّا يُميّز ما ذكرنا أيضاً أنّ الإجراء المعمول به لدى عُمر غالباً ما يُنسب إلى معاوية[83].

(77) **الكتاب IX**، 1؛ **الطبري**، ص89؛ **السّير**، جII، ص254؛ **المُدَوَّنة**، III، ص12.
(78) انظر سابقاً، ص91.
(79) انظر سابقاً، ص88.
(80) انظر سابقاً، ص90 وما يليها.
(81) كايتاني، (Caetani)، *Chronographia* سنة 100، الفقرة 28. ويبدو أنّ هذا التاريخ أقرب إلى الصحّة من 725 للميلاد، ولا سبب يدفعنا إلى جعله يعود إلى زمن حُكم الوليد بن عبد الملك (حَكَمَ بين 86-96 بعد الهجرة)، يذكر فلهاوزن، (Wellhausen)، *Arab. Reich*، ص187، عن صواب أنّ ذلك يعود إلى زمن حُكم عُمر II.
(82) **المُوَطَّأ**، جIV، ص41؛ **الكتاب VIII**، 13، ص294، السطر 13.
(83) **آثار أبي يوسف**، ص972؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص87؛ **الكتاب VIII**، 13. وقد تمّ إسقاط =

ونجد أكثر الروايات احتواء للتفاصيل في **الأغاني**، الجزء XV، ص13، وتُسنَد هذه الرواية إلى شيخ مجهول من أهل الحجاز عن رجل أعتقه أحد أطراف القصّة، كما يرويها راوية ضعيف من رواة الحديث يُدعى ابن أبي ذئب عن شخص يُدعى أبا سهيل أو ابن سهيل لا يُعرف عنه شيء سوى اسمه. ويُذكر حسب هذه القصة أنّ معاوية جعل دية طبيبه النصراني اثني عشر ألف درهم فجعل نصفها في بيت مال المسلمين واحتفظ لنفسه بالنصف الباقي؛ وقد بقي هذا العمل مُستمرّاً إلى أن ألغى عُمر بن عبد العزيز نصيب الخليفة وأبقى على سهم بيت المال.

ونجد هنا صدىً مُلْتَبساً لِما أسفر عنه الإجراء الذي أمر به عُمر بن عبد العزيز؛ فقد جعل نصف الدية الاعتياديّة التي أمر بها معاوية بالفعل من نصيب أهل القتيل من أهل الذمة. إلّا أنّ النصف الثاني جُعل إلى بيت المال. ويُنسب هذا الكلام على نحو صريح إلى الزّهريّ (**الكتاب** VIII، 13، آخر ص293)، وهو مثال آخر على السياسة المالية التي انتهجها الأُمويّون.

وقد قال أهل المدينة بالإجراء الذي عمل به الأمويّون في دية مَن كان من الذميّين، غير أنّهم تجاهلوا ما جُعل لبيت المال[84]. وقد اعترض أهل العراق على ما كان لبيت المال، لكن بطريقة أخرى، حين أكّدوا أن تكون دية من كان من أهل الذمّة كاملة[85]، ونسبوا حكمهم إلى الشيخين القديمين إبراهيم النّخعيّ والشعبيّ. ويبدو أن بعض أهل المدينة في الأقل كانوا يقولون بهذا الحُكم في الزمن الذي سبق ظهور مالك؛ ذلك أنّ الشّيبانيّ يستشهد بأحاديث تُروى عن بعض شيوخ المدينة ومن خلالهم تذهب إلى ما ذهب إليه أهل العراق[86]. لكن ما إنْ بدأ التمييز في المعاملة يشمل أهل الذمّة، حتى جعل أهل المدينة دية

---

= لك والعودة به إلى زمن الرسول، غير أنّ هذا أيضاً «أمر ضعيف». (**الكتاب** VIII، 13، ص294، السطر10).

(84) **المُوَطّأ**، جIV، ص41؛ **المُدَوَّنة**، XVI، ص195؛ **الكتاب** VIII، 13.

(85) **آثار أبي يوسف**، ص969؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص87؛ **الكتاب** VIII، 13.

(86) **الكتاب** VIII، 13. يذكر ربيعة (وهو ما يحتمل الصحّة) وابن المسيَّب (وهو حُجَّة وهميّة. انظر سابقاً ما نُسب إليه من أقوال)؛ ويأخذ أيضاً عن الزّهريّ قولاً يشير فيه =

المعاهد ثُلث دية المسلم فحسب، أو حتى أقلّ من ذلك؛ فقد كانت دية اليهودي أو المسيحي أربعة آلاف درهم ودية المجوسي ثمانمئة. وقد أُسقط هذا الحكم على عُمر وعثمان روايةً عن ابن المسيَّب الذي يقال إنّه أنكر الشكوك التي حامت حول القول بالإجماع على هذا الحكم(87). إلّا أنّ هذا الادّعاء عارٍ من الصحّة كما هو شأن اعتراض ابن المسيَّب على ذلك، بناءً على وجود قول يرويه سليمان بن يسار مفاده: أنّ «الناس كانوا يقضون في المجوس بثمانمئة درهم، وأنّ اليهود والنصارى إذا أُصيبوا يُقضى لهم بقدْر ما يعقلهم قومهم فيما بينهم» (**الكتاب III**، 43).

لقد كانت الإدارة الأمويّة تقتطع الدية (أو أعشاراً ممّا جعل منها للجراح) من مال الجاني أو قبيلته، ويكون ذلك على أقساط تمتدّ إلى ثلاث سنوات إن اقتضى الأمر. وتسلّم الدية إلى أهل المتضرّر (أو إلى المتضرّر نفسه)(88). ويقال إن معاوية هو من وضع هذا الإجراء (**الكندي**، ص309). ويُعَدّ هذا الإجراء الإداري الأساس الذي انبنى عليه الحُكم المتداول لدى المذاهب الفِقهيَّة القديمة. وقد جعل هذا الحُكم دية القتل من دون عمد (أو ما جعل منها لجبر ضرر عن غير قصد) على العاقلة على أقساط تمتدّ إلى ثلاث سنوات(89)؛ علماً بأن العاقلة لا تتكوّن في المقام الأوّل من أفراد القبيلة بالمعنى المتداول في المجتمع العربي القَبَلي الذي انبثق منه مفهوم المسؤولية المشتركة(90)، وإنّما تتكوّن من الأسماء المسجّلة في الدّيوان نفسه. غير أنّ أهل المدينة جعلوا الدية في مال القاتل أو الجارح خاصّة ما كان منها دون ثُلث الدية (**المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص42). وقد عاب عليهم الشّافعيّ صراحةً اتّباع أمر والٍ من الولاة وترك القياس (**الكتاب**

---

= إلى أنّ معاوية قد عدل عمّا كان معمولاً به زمن أبي بكر وعُمر وعثمان ويأخذ عنه أيضاً قوله إنّ عثمانَ قد جعل دية غير المسلم كاملة.

(87) **الكتاب VIII**، 13، ص294. إنّ قيمة 4000 درهم تقوم على ما يعادل قيمة 1000 دينار أو 12000 درهم بالنسبة إلى دية المسلم. (انظر سابقاً، ص262).

(88) انظر غودفروي-ديممبينز (Gaudefroy-Demombynes)، في *Mélanges Dussaud*، جII، ص826، والإحالة 7.

(89) لقد جُعلت دية القتل وما خصّص منها من إجراء لجبر الأضرار المتعمّدة على الجاني نفسه.

(90) انظر روبرتسن سميث (Robertson Smith)، *(Kinship)*، ص64؛ بروكش (Procksch)، *Blutrache*، ص56 وما يليها من الصفحات.

VIII، 14). ويجب أن ننتهي إلى القول إنّهم أيّدوا عملاً إداريّاً ينصّ على أن تُقتطع مبالغ أقلّ قيمة من مال الجاني نفسه[91]. ويبدو زيادةً على ما تقدّم أنّ الإدارة الأمويّة قد حدّدت الأجزاء الفعلية من الدية المفروضة على بعض أصناف الضّرر[92].

ولم تتدخلّ الإدارة الأمويّة في مسألة القَوَد (*lex talionis*) على ما مضى به العرب قديماً التي أدخل عليها القرآن بعض التعديلات[93]. أمّا ما تعلّق بالسياسة العامّة للقصاص في القتل التي قالت بها المذاهب العراقيّة والمدنيّة[94] أو تركتها، فإنّها لا تعكس بالضرورة إجراءً إداريّاً معمولاً به.

وأمّا ما ارتبط بإقامة الحدود الإسلاميّة الصرفة وما شابهها من العقوبات، فنجد دلائل مؤكّدة على وجود عمل أمويّ شكّل منطلقاً للمذاهب الفِقهيَّة القديمة. وقد كان هذا العمل شاذّاً في بعض جوانبه بالنظر إلى المعايير التي اعتُمدت لاحقاً[95].

وإن أبق العبد إلى دار الحرب وهو كافر، فأمره إلى الإمام إنْ شاء قتله وإنْ شاء صلبه إذا ما أصابه المسلمون. وقد كان رأي الأوزاعي مؤيّداً لهذا العمل. أما أهل العراق وأهل المدينة، فلم يَقبلوه[96].

وقد عارضت الإدارة الأمويّة قطع يد العبد الذي سرق وهو آبق [من سيده] في دار الإسلام[97]. وأكّد أهل المدينة وأهل العراق أن ينال هذا العبد جزاء

---

(91) جعل فقهاء العراق الدية على العاقلة في الخطأ تبلغ نصف عشر الدية أو أكثر، غير أنّ ذلك ليس سوى أدنى ما يُمكن القضاء به. أمّا ما نقص عن ذلك، أي ما لا يُمكن تقديره بأعشار الدية، فقد جُعل على الجاني نفسه. انظر: **آثار أبي يوسف**، ص979؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص85؛ **الكتاب VIII**، 14. وبذلك، فقد تواصل تأثُر فقهاء العراق بالإجراء الإداريّ من الناحية الشكلية؛ لكنهم تجاوزوه من الناحية العمليّة.

(92) انظر سابقاً، ص145، ولاحقاً، ص279 وما يليها.

(93) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «قصاص» (*E.I., SV. Kisās*)؛ لامنس (Lammens)، (*L'Arabie occidentale*)، ص233.

(94) انظر سابقاً، ص141، ولاحقاً، ص350.

(95) قارن بما ذكرناه سابقاً، ص247، والإحالة 8.

(96) **الكتاب IX**، 18؛ **الطبري**، ص97.

(97) لقد رأينا فيما ذكرنا سابقاً أنّ عقوبة السّارق المتداولة على عهد الدولة الأمويّة، لم تكن قطع اليد وإنّما الجَلد.

السرقة عملاً بما نصّت عليه سورة المائدة 5/ 38[98]. وُيذكر حديث تنسب روايته إلى نافع أنّ ابن عُمر قد أكّد هذا الحكم على خلاف ما قضى به الوالي الأمويّ سعيد بن العاص. ويُروى في حديث آخر أنّ عُمر بن عبد العزيز خالف ما كان حينئذٍ أمراً مقبولاً[99]. وقد أُسقطت أُطروحة أهل المدينة على القاسم بن محمد وسالم وعروة، كما تحدّث مالك عن إجماع أهل المدينة على ذلك.

وقد اتّفق كلا المذهبين القديمين على الرَّغم من ذلك على أنّه لا يجوز للسيّد قطع يد العبد إذا سرق لأنّ ذلك لا يحق إلّا للسلطان[100]؛ ولا يُمكن بذلك أن يكون الحديث المنقول عن ابن عُمر والقاضي بخلاف هذا الحكم أساساً لمذهب أهل المدينة.

لقد كان نفيُ الزاني بوصفه جزءاً ممّا يُحَدّ به أمراً معروفاً عند السلف من أهل العراق، وقد مضى به العمل لديهم[101]؛ إلّا أنّهم تركوه لاحتمال أن يقود إلى مزيد من الإغواء[102]. وقد نُسب هذا الموقف إلى إبراهيم النخعيّ وأُسقط على عليّ. أما الحُكم المؤيد للنفي فقد نُسب إلى ابن مسعود، وجاء هذا القول بإسناد يضمّ حمّاداً عن إبراهيم[103]. وقد روى المعارضون له من أهل العراق أحاديث مضادة عن عليّ تدعو إلى النفي. وعلى الرَّغم من أنّ هذا الموقف لم ينتشر في العراق، فإنّه ساد في المدينة حيث ورد في أحاديث تُسند إلى عدد من الأئمّة مثل أبي بكر وعُمر وعثمان وعُمر بن عبد العزيز والنّبيّ نفسه[104]. وقد أصبح العمل الأمويّ في نظر الشّافعيّ سُنَّة نبويّة.

لقد مضى العمل في ظلّ الخلافة الأمويّة بعدم إقامة الحدود في العسكر

---

(98) **المُوَطّأ**، جIV، ص81؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص303؛ **الكتاب III**، 147.

(99) «كنّا نسمع»، حول معنى هذه العبارة، انظر سابقاً، ص127.

(100) **المُدَوَّنة**، جXVI، ص57؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص303.

(101) كان القاضي ابن أبي ليلى يساند ذلك: **الكتاب I**، 254.

(102) **آثار الشّيبانيّ**، ص90؛ **الكتاب II**، 18 (ت)، (هـ).

(103) ليس يقيناً أن يكون إبراهيم مَن نَقَلَ هذه الأحاديث، وإنّما هو حمّاد أو شخصٌ انتحل اسمه.

(104) **المُوَطّأ**، جIV، ص8، 12؛ **الكتاب II**، 18 (هـ)؛ **الأُمّ**، جVI، ص119.

وهم في أرض الحرب مخافة أن يلحق جند المسلمين بالعدو[105] فراراً من الحُكم. أمّا قول الأوزاعي فإنّ تفاصيله متضاربة، على الرَّغم من أنّه قول يؤيّد العمل المذكور ويرفعه في الوقت نفسه إلى مرتبة مثاليّة. أمّا في العراق، فقد جاء أبو حنيفة بنظرية منهجيّة تخصّ إقامة الحدود حسب الأقاليم[106]؛ وتعتمد هذه النظرية على ما مضى به العمل لدى السلف، إلّا أنّها تذهب إلى أبعد من ذلك فيما يتعلّق بضبط إقامة الحدود؛ ويروي أبو يوسف والشّيبانيّ دفاعاً عن هذا العمل أحاديث عن الصّحابة وأخرى تنتهي إلى النّبيّ، وتُروى هذه الأحاديث بأسانيد شاميّة وعراقيّة؛ وفي ذلك ما فيه من الدّلالة[107]. أمّا أهل المدينة فلم يأخذوا بهذا العمل، بيد أنّ مالكاً أجاز في الأقل لأمير الجند ألّا يُقيم الحدَّ حتى يعود إلى أرض الإسلام إذا كان منشغلاً بأمر معيّن وهو في أرض الحرب.

ويرى الأوزاعي أنّه من الطبيعي أن يُقيم الحدود على العسكر أمراء الجند وإن كانوا من غير قادة الجيش، إلّا أنّ أبا حنيفة يؤكّد في إطار اجتهاده أنّ القاضي هو من يملك دون سواه حقَّ إقامة الحدود. أمّا الشّافعيّ، فإنّه يؤلّف بين الأحكام المذهبيّة السابقة من خلال تعليل ثابت ومنهجيّ يميّز التطوّر الذي عرفته المذاهب الفِقهيَّة انطلاقاً ممّا مضى به عمل السلف قديماً وانتهاءً إلى الانفصال عنه.

فروع فِقهيَّة أخرى:

لقد جعلت دية الذمّي نصف دية المسلم[108]، وأصبح من غير الجائز في الوقت نفسه أن يشهد النّصارى على المسلمين، والأرجح أن يشمل هذا القول أهل الذمّة عُموماً لا النصارى فحَسْب، إلّا أنّ هذا لم يكن يعني ضمنيّاً أنّ

---

(105) **الخراج**، ص109؛ **السّير IV**، ص107؛ **الكتاب IX**، 27؛ **الطبري**، ص52.
(106) انظر لاحقاً، ص381.
(107) انظر أيضاً: هامش طبعة القاهرة على **الكتاب IX**، 27 (ص82، إحالة 1)؛ وتحمل الأسانيد العراقيّة حلقة ربط تتمثّل في الأعمش. وفي إحدى الرّوايات المتأخّرة التي تحمل عداءً واضحاً للأمويّين يُذكَر الوليد بن عقبة وهو أخٌ لعثمان من الأمّ أو الأب.
(108) انظر سابقاً، ص265 وما يليها.

شهادتهم على المسلمين كانت مقبولة فيما مضى، وإنّما كان يعني أنّ شهادة أهل الذمّة لم تَعُدْ تُقبل (منذ ذلك الوقت) إلّا على الذمّيين. وقد نصّ القرآن (البقرة 2/ 282، الأعراف 5/ 106، الطلاق 65)[109] على أن يُشْهِدَ المسلمون من يرضون من الشهداء على أن يكون هؤلاء من المسلمين، إلّا أنّه لم يذكر شيئاً عن شهادة أهل الذمّة بعضهم على بعض. وقد أيّد أهل العراق العمل الإداري المتداول، وكانت حجّتهم في ذلك قول شريح (**الكتاب I**، 109) ثم قول النبيّ في وقت لاحق[110]. ويُطلق يحيى بن أكثم (مذكور عند **السّرخسي**، الجزء XV، ص133) على هذا الحُكم تسمية «ما اجتمع عليه السلف من أهل العلم».

وقد كان القاضي العراقيّ ابن أبي ليلى يَعُدّ اليهود والنصارى ملّتين مختلفتين. وبذلك، فإنّه لم يكن يقبل إلّا شهادة من كانوا من الملّة نفسها بعضهم على بعض، وهو ما يتّفق مع ما مضى به العمل عند السلف[111]. أمّا أبو حنيفة وأبو يوسف فقد جعلا الإيمان الحقيقي بالإسلام في ناحية، والإيمان بالديانات السماوية الأخرى في ناحية أخرى؛ وبذلك، فقد أجازا شهادة أهل الديانات السماوية الأخرى بعضهم على بعض. وجاء ابن أبي ليلى في حالة مخصوصة تَرِد في **الكتاب I**، 35، بحكم متردّد اقتضته المصلحة قبل فيه شهادة أهل الذمّة بعضهم على بعض، إلّا أنّه أبى أن يرجع على المسلم بشيء. أما أبو حنيفة وأبو يوسف، فقد ردّا شهادة أهل الذمّة حتى لا يُرجع بذلك على المسلم. وقد كان قولهما يقوم على تعليل منهجي أكثر دقّة.

إذا سافر الرجل المسلم فحضره الموت ولم يجد مسلمين ليشهدوا على وصيّته فإنّ القرآن نفسه (الأعراف 5/ 106) يقبل شهادة غير المسلمين، وبذلك قضى ابن أبي ليلى[112]. إلّا أنّنا نقول مرّة أخرى إنّ هذا القاضي كان على الأرجح يقول بما مضى به العمل عند السلف، لكنّ الحكم الفِقهيّ المعمول به منذ زمن أبي

---

(109) للاطّلاع على استثناء في حالة مخصوصة، انظر ما سنورده لاحقاً.

(110) انظر سابقاً، ص189.

(111) انظر: الكندي، ص315، فيما تعلّق بخير بن نعيم، قاضي مصر (126-127).

(112) **الكتاب I**، 111؛ قارن **بالسّرخسي**، جXXX، ص152.

حنيفة لم يُجز شهادة أهل الذمّة في هذه الحالة. وقد ذكر أبو يوسف على نحو اعتباطيّ أنّ الآية 2 من سورة الطلاق 65 قد نسخت النص القرآني المذكور.

وقد ردّ أهل المدينة حتى شهادة أهل الذمّة بعضهم على بعض (**المُدَوَّنة**، الجزء XIII، ص7). وقد أخذ الشّافعيّ بحكمهم، وكان قوله مبنيّاً على عِلَل منهجيّة (**الأمّ**، الجزء7، ص38 وما يليها من صفحات). ويُجسّد هذا الحكم الانتصار الكامل لدعوته إلى التمسّك بما جاء في الدِّين دون سواه على العمل القديم.

إذا اختفى رجل وانقطعت أخباره تعيَّن على زوجته أن تنتظر أربع سنين ثم أن تنتظر انقضاء عدّتها لتتزوّج من جديد؛ وقد حُدّدت مدّة الانتظار بأربع سنين بناءً على إجراء إداري. وقد أكّد مالك وربيعة من قبله ضرورة أن يشترط السلطان أو الإمام على الزوجة انتظار مدّة أربع سنين، وذلك في كلّ حالة على انفراد (**المُدَوَّنة**، الجزء V، ص130، 133). ولا يشير ربيعة وقتئذٍ إلى أية أحاديث، إلّا أنه يستعمل عبارات من قبيل «سمعنا» و«يُقال» وهي عبارات مُتعارفة، وذلك لذكر مواقف حظيت بالقبول في عُمومها[113]. وقد ورد هذا الحُكم على عهد مالك في حديث عن عُمر رواه يحيى بن سعيد[114]، وأخذ به مالك على أنّه ما كان قد مضى به «العمل».

إلّا أنّ بعض أهل المدينة يقولون إنّه يحق للزوج الأول عند عودته أن يسترجع زوجته أو أن يطالب بالمهر (*donatio propter nuptias*) بغضّ النظر عن المدّة التي مرّت على اختفائه، وقد كانت حجتهم في ذلك حديثين متناقضين أحدهما عن عُمر والآخر عن عثمان[115]. وقد ذهب بعضٌ آخر على حدّ رواية الشّافعيّ إلى أبعد من ذلك في معارضتهم لإجراء السلطان، إذ أنكروا كلّ ما قيل عن الأجل المُحدّد بأربع سنين، وذلك بأن قيلَ «أدركت النّاس ينكرون الذي قال بعض الناس على عُمر بن الخطاب»، إلّا أنّ معارضتهم المبنيّة على التورّع لم تعرف انتشاراً، ممّا يُتيح للزرقاني (الجزء III، ص57) أن يتحدّث عن حُكم أهل

(113) انظر سابقاً، ص127.

(114) **المُوَطّأ**، جIII، ص56؛ **المُدَوَّنة**، الموضع المذكور؛ **الكتاب III**، 82.

(115) نجد ذكر ابن المسيَّب في إسنادَي الحديثين عن عُمر، ومع ذلك لا يُمكن عَدُّ أيٍّ من الإحالتين صحيحاً.

المدينة الذي رسّخ الإجراء الإداري بوصفه تدعيماً لإجماع الصّحابة وما اتفق عليه عدد من التابعين.

لقد كانت منزلة الجَدّ بالنسبة إلى الأخوة محلّ شكّ في قوانين الإرث المبنيّة على العُصبة لدى العرب القدامى التي أكّدها النص القرآني من حيث المبدأ عندما احتواها في إطار نظام جديد أتى به وحدّد «لكلّ وارث نصيباً مضبوطاً»[116]. وقد جعل الحُكم القديم للفِقه المحمدي الجَدّ بمنزلة الإخوة في الميراث، إلّا أنّه لا يضمن له سوى ثلث الأسهم مجتمعة إذا كان ثمّة أكثر من أخوين، ولا يوجد سبب منهجيّ يُمكن أن يُسَوِّغ هذا الضمان، إلّا حديثٌ (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص368) يبدو أنه يعود في الأصل إلى عمل إداري جرى عليه الأمر في العصر الأمويّ ويُسقط هذا العمل على زمن الخلفاء الأوائل:

روى مالك عن يحيى بن سعيد[117] أنّ معاوية كتب لزيد بن ثابت يسأله عن سهم الجَدّ فأجاب زيد قائلاً: «إنّك كتبت إليّ تسألني عن الجَدّ. واللَّه أعلم. وذلك ما لم يكن يقضي فيه إلّا أمراء، يعني الخلفاء، وقد حضرت الخليفتين قبلك [عُمر وعثمان] يُعطيانه النّصف مع الأخ الواحد والثلث مع الاثنين، فإن كثر الأخوة لم ينقصوه من الثُلث».

وقد أُدخل بعض التحسينات على هذا القول ليتحوّل إلى مقولة وثوقيّة مفادها أنّ عمر وعثمان وزيد بن ثابت أوفوا للجَدّ الثُّلث إن كان هنالك إخوة أيضاً. وتؤكّد رواية أخرى، بإسناد تامّ حُسِّنَ بإسقاطه والعودة به إلى الشيوخ الأوائل، بالقول صراحةً: إنّ «عُمر بن الخطاب فرض للجَدّ، الذي يفرض النّاس له اليوم».

ويردُ موقفان عراقيان تمّ التخلّي عنهما لاحقاً الإجراء الإداري المعمول به[118] إذ يُقدّم أحدهما تصوّراً منهجيّاً متشدّداً يقوم على قياس ساذج يحرم

---

(116) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل ميراث، *E.I., S.V. Mirāth*.

(117) الإسناد هنا «منقطع»، وهو ما يرجّح ظهور الحديث في الجيل الذي سبق جيل مالك بن أَنَس.

(118) **مُوَطّأ الشّيباني**، ص314؛ **الكتاب I**، 122؛ **الكتاب II**، 16 (أ)، (ح)؛ **الرّسالة**، ص81.

الإخوة من الميراث ويجعل المال كله للجَدّ؛ وقد أُسقط هذا الحُكم على أبي بكر بوصفه أكبر سنّاً من عُمر وعثمان وعلى غيره من الصّحابة، وقال به أبو حنيفة. أما الموقف الآخر، فإنّه ينصّ على قسمة الإرث مناصفة بين الجَدّ والإخوة، كما يقول بمبدإ الضمان الأدنى، إلّا أنّه يُحدّد قيمته بسُدس الأسهم مجتمعةً. ويُقصد من القضاء بالسُّدس استبدال الإجراء الإداري الذي كان ينصّ اعتباطيّاً على الثُّلث، وهو مأخوذ من النظام الذي يحدّد «لكلٍّ نصيبه». ويُقدّر سهم الجَدّ بالسُّدس بناءً على تفسير عام لما جاء في سورة النساء 4/ 11؛ وقد أُسقط هذا الموقف على شيخَي العراق القديمين عليّ وابن مسعود، كما قال به ابن أبي ليلى، إلّا أنّ أغلب أهل العراق كانوا في زمن الشّيبانيّ يقولون بما يقول أهل المدينة.

**د ـ موقف المدارس الفِقهيَّة القديمة من عمل الأمويّين:**

تستوجب الشواهد التي جمعناها في هذا الفصل أن نترك الموقف القائل إنّ أهل المدينة كانوا أكثر دقّةً من أهل العراق، وإنّهم كانوا أكثر منهم تأثّراً بروح الإسلام وهَدْيِه، وأشدَّ معارضةً لانشغال الأمويّين بالجوانب الدنيوية. وهو موقف يؤخذ في الكثير من الأحيان على أنه جزء من مفاهيم مسبقة *(a priori)* تتعلّق بأصول الفِقه المحمدي. فلا يوجد اختلاف أساسيّ بين أهل المدينة وأهل العراق أو أهل الشام في عُموم مواقفهم ممّا مضى به العمل في تسيير شؤون العامّة لدى الأمويّين من ناحية، وفي الإجراءات الإدارية الأمويّة من ناحية أخرى. أمّا فيما يخصّ ما صدر عنهم من بعض ردود الأفعال على كلّ مسألة مخصوصة، فإنّها كانت مجرّد ردود عفويّة، سواء كانت مؤيّدة أو معدِّلة أو تاركة للعمل المتداول. وإننا نجد في بعض الأحيان أنّ أهل العراق كانوا أكثر حزماً وأكثر انتقاداً للعمل الأمويّ من أهل المدينة، كما نلاحظ في أحيان أخرى أنّ أهل المدينة كانوا أكثر اعتماداً على العمل من أهل العراق[119]. ولم تأتِ الإحالة الثابتة على الأحاديث النبويّة بوصفها المعيار القطعي إلّا على يَدَي الشّافعيّ نتيجة لنشاط المُحدّثين. وقد التزم صاحب **الرّسالة** بما انتهى إليه تطوّر الأحاديث من نتيجة عفويّة، وذلك إلى حدود زمانه.

(119) انظر سابقاً، ص257، 267، 273. انظر كذلك سابقاً، ص94 وما يليها، بشأن «سُنَّة الرسول» بوصفها تصوّراً عراقيّاً.

لقد جاء الموقف المتداول الذي تبنّته المذاهب الفِقهيَّة القديمة من العمل الأمويّ سابقاً لِما ارتبط بتاريخ العصر العباسي من تصوّرات في جعل الأمويّين كبش فداء. وسيتبيّن من خلال الفصل اللاحق أنه، بصرف النظر عن هذا الموقف المتداول، عرفت المرحلة المبكرة للفِقه المحمدي قَدْراً لا يُستهان به من المواقف المشتركة، وهو أمر تقلّص في وقت لاحق نتيجة للاختلافات المتزايدة بين المذاهب.

## 2. الأحكام الفِقهيَّة القديمة المُتّفق عليها وتأثير المدارس بعضها في البعض الآخر

### أ ـ الأحكام الفِقهيَّة القديمة المشتركة:

تتميّز أقدم مرحلة من الفِقه المحمدي بعدد من الخصائص التي تشترك فيها المذاهب القليلة الموجودة. وقد رأينا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب أنّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة تشترك في أُسس النظريّة الفِقهيَّة. وليست كلّ هذه الأُسس ضرورية من الناحية التاريخيّة، كما أنّها ليست واضحة في مستواها المنهجيّ. وقد لاحظنا في الفصل السابق أنّ هذه المذاهب تقف من حيث الأُساس الموقف نفسه من الممارسات الأمويّة وتتخذ منها منطلقاً لها. وإنّما نخصّص هذا القسم لدراسة جملة لا يستهان بها من الفروع الفِقهيَّة التي تشترك فيها هذه المذاهب.

وسيظهر من خلال الشواهد التي جمعناها أنّ جملة الأحكام المشتركة ليست في عُمومها نتيجة لتطوّر أدّى إلى تقارب المذاهب وتوحّدها بعد أن كانت متفرقةً في الأصل، بل إنّها ظهرت في البداية متوحّدة، ثمّ تفرّقت لاحقاً من خلال المذاهب القليلة الموجودة. ولم تكن الأحكام في البداية موحّدة ـ فقد لاحظنا في واقع الأمر أنّ ردود فعل بعض المذاهب على العمل الأمويّ كثيراً ما كانت مختلفة ـ إلّا أنّ جملة الأحكام القديمة الموجودة تعود بكلّ تأكيد إلى أقدم مرحلة عرفها الفِقه المحمدي. وبالنظر إلى التحسينات المتواصلة التي عرفتها الأحاديث وإلى الاعتماد على أئمّة أرقى منزلةً وأعلى شأناً، وهي عملية تناولناها بالدرس في القسم الثاني من هذا الكتاب، فإنّ الصِّيَغ المتنوّعة التي اتّخذتها الأحكام لاحقاً حظيت في كثير من الأحيان بدعم أفضل من قِبل الأحاديث

بالمقارنة بالأحكام المُتّفق عليها التي عرفتها أقدم مرحلة. ونقصد بالأمثلة الآتية التي ناقشنا بعضها سابقاً تقديم صورة عن الأحكام القديمة المُتّفق عليها وما شهدته لاحقاً من تفرّع، علماً بأنّ هذا التفرّع لا يُمكن اختزاله في صياغة واحدة.

أحكام الأُسرة:

لا نكاح بدون ولي، انظر سابقاً، ص236 وما يليها.

الخلوة والتسليم بدخول الزوج بالزوجة، انظر سابقاً، ص249 وما يليها.

الطلاق البائن وطلاق الثلاث، انظر سابقاً، ص251 وما يليها من صفحات.

الخيار في الطلاق: إذا خيّر الزوج زوجته أو أملكها أمرها فاختارت زوجها، لا يُعدّ الخيار واحداً من التطليقات الثلاث المتاحة للزوج. وهذا ما كان ينصّ عليه الحُكم المتداول قديماً في كلٍّ من الحجاز والعراق[120]. إلّا أنّ بعض أهل العراق عَدُّوا الخيار في الطلاق تطليقة واحدة يملك الزوج الرجعة فيها باعتماد تعليل شكلي متشدّد، وقد أسقطوا هذا الحكم على عليّ[121]. إلّا أنّ هذا الطرح لم يلقَ القبول[122]؛ إذ رُدَّ بالاعتماد على أحاديث تتعلّق بعائشة. وقد ورد ذلك لدى أهل الحجاز في شكل ملاحظة تضاف إلى خبر يخصّ تدخّل عائشة في مسائل الزواج[123]. أما لدى أهل العراق، فقد اتخذ هذا الاعتراض شكل تعليق تسوقه عائشة بشأن ما يَرِد في الآية 28 وما يليها من سورة الأحزاب 33؛ إذ يؤمر النّبيّ في هذا النص بأن يخيّر زوجاته في مسألة الطلاق[124].

الإيلاء: لقد ضبط القرآن ما عرفه العرب قديماً في مسألة إيلاء الرجل من زوجته أي أن يحلف ألّا يقربها، وذلك من خلال ما جاء في الآية 226 وما يليها من سورة البقرة 2. ويعني هذا النص حسب ما جاء في التفسير الذي قام

(120) **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص38؛ **آثار أبي يوسف**، ص633؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص79.
(121) **آثار أبي يوسف**، ص632؛ **الكتاب II**، 10 (خ).
(122) **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص255 وما يليها؛ **الكتاب I**، 226.
(123) انظر سابقاً، ص222.
(124) **آثار الشّيبانيّ**، ص79؛ **الكتاب II**، 10 (خ).

عليه الحكم المتداول قديماً أنّ الإيلاء يؤدّي إنْ تواصل إلى الطلاق بصفة آليّة، وذلك بعد مضيّ أربعة أشهر، وقد أخذ أهل العراق بهذا الحُكم وأسقطوه على ابن مسعود وغيره من العُلماء القدامى، أمّا أهل الحجاز فقد نسبوه إلى الزّهريّ وابن المسيَّب وأبي بكر بن عبد الرحمن وغيرهم[125].

وعلى الرَّغم من ذلك، انتشر في الحجاز في مرحلة لاحقة حُكم ينصّ على أن يُخيَّر الزوج بين أن يكفّر عن يمينه ويُسقطها من ناحية، أو أن يطلّق زوجته بعد انقضاء الأشهر الأربعة من ناحية أخرى. وقد انبنى هذا الحُكم على تفسير أضيق وأكثر التصاقاً بحرفيّة النص القرآني المُشار إليه سابقاً، وقد عمل به أهل المدينة في زمن مالك؛ إذ ينتسب هذا الحُكم حسب أقدم إحالة له إلى أبي الزبير المكي، علماً بأنّ هذه الإحالة قد تستند إلى وقائع تاريخيّة[126]. غير أنّ الأحاديث التي تذهب إلى الحكم نفسه، والتي تُذكر في **المُوَطَّأ** وتُنسب إلى ابن عُمر (رواية عن نافع) وعليّ، إنّما هي أحاديث زائفة بكلّ تأكيد.

ويُروى حديث عليّ كذلك بأسانيد تضمّ مُحدّثين عراقيين، وهو يُمثّل ما بذلته المعارضة العراقيّة دون جدوى من جهْد لتغيير حكم المذهب[127]. وقد ردّ الشّيبانيّ الموقف الحجازي المتأخّر بالقول إن ابن عباس الذي يُنسب إليه الحُكم المتداول قديماً كان أفضل من غيره علماً بالتفسير الصحيح للقرآن.

الرضاعة: لقد اتفق السلف من أهل العراق وأهل المدينة من حيث الأساس على أنّ المصّة الواحدة تُحرّم[128]. أما الأحاديث التي تَرِد في **المُوَطَّأ** وفي **الكتاب III**، 56، والتي تنطلق من حديث يُروى عن عائشة، فإنّها مثّلت محاولة فاشلة لتحديد عدد أدنى من الرّضعات[129].

أمّ الولد، انظر لاحقاً، ص336 وما يليها.

---

(125) **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص39؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص258؛ **آثار أبي يوسف**، ص673 وما يليها من صفحات؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص79.

(126) **آثار أبي يوسف**، ص677 وما يليها.

(127) **الكتاب II**، 10 (ر). قارن كذلك بما يَرِد لاحقاً، ص309.

(128) **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص86، 89، 93؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص271؛ **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص87.

(129) انظر كذلك لاحقاً، ص315 وما يليها.

### العقود:

خيار المجلس، انظر سابقاً، ص207 وما يليها من صفحات.

بيع الولاء والمكاتب، انظر سابقاً ص225 وما يليها.

بيع الكلب: لقد عَدَّ الفِقه الإسلامي الكلب في بداية الأمر مالاً *(res in commercio)* يحلّ ثمنه. وقد احتفظ أهل العراق بالحكم القديم المتداول وقالوا (أ) إنّ بيع الكلب جائز (ب)، وإنّه إذا قتل رجل لرجل كلباً غرّم له ثمنه، وقد أُخذ مفهوم نجاسة الكلب من اليهوديّة[130]؛ لذلك (أ) نهى أهل المدينة عن ثمن الكلب وعبّروا عن هذا الحكم من خلال حديث نبويّ، إلّا أنّهم أحلّوا ثمن الكلب في بعض الحالات دون أن يتمكّنوا معَ ذلك من تثبيت موقفهم (ب)، وقد كان الشّافعيّ الوحيد الذي يملك الثبات المنهجيّ للنهي عن بيع الكلب في كلّ الأحوال (**الكتاب III**، 51).

الشفعة. انظر لاحقاً، ص282 وما يليها.

الضمان. انظر سابقاً، ص240 وما يليها.

### أحكام الزكاة وأحكام الحرب:

زكاة أموال الصّبية، لقد عرفت هذه المسألة في البداية حكماً قديماً متداولاً لعلّه كان يقوم على إجراء أموي يعود إلى أواخر دولتهم، ويقول إنّ على مال الصّبي زكاة[131]. وقد دأب أهل المدينة على العمل بهذا الحكم، وأصبح من الجائز للوصيّ تبعاً لذلك أن يتّجر بمال اليتيم الذي يليه حتّى لا تذهبه أو تستهلكه الزكاة، وأن يؤدّي الزكاة عنه.

---

(130) انظر لامنس (Lammens)، يزيد الأول *(Yazid Ier)*، ص461 وما يليها و«الأمويّون» *(Omayyades)*، ص362.

(131) **المُوَطّأ**، الجزء II، ص49؛ **الكتاب II**، 9(أ). يجب أن نقبل القول الذاهب إلى أنّ الحكم ينتسب إلى أهل العراق القدامى، وذلك ليس بالاعتماد في الحقيقة على حديث عليّ المذكور في **الكتاب II**، 9 (أ)، وإنّما بناءً على ما عرفه حكم أهل العراق لاحقاً من تطوّر.

وقد أدّى الاهتمام بمال اليتيم في العراق إلى تعديل الحكم تعديلاً تدريجيّاً، فأصبح الحكم بذلك غير ثابت[132]؛ فقد كان ابن أبي ليلى يقول إنّ على الوصيّ أن يؤدّي الزكاة عن اليتيم وأن يكون ضامناً له، وكان غيره يقول إنّ على الوليّ أن يحسب السّنين التي وجبت على الصبي فيها الزكاة، فإذا بلغ الصبي ودفع إليه ماله أعلمه ذلك فإن شاء زكّى وإن شاء تَرك، وقد نُسب هذا القول إلى ابن مسعود. ونجد في النهاية قولاً أكثر منهجيّة يتبنّاه كلٌّ من أبي حنيفة وأبي يوسف والشّيبانيّ مفاده أنه ليس على مال الصبي زكاة (حتى يبلغ) لأنه لا صلاة عليه ولا فريضة عليه. وبذلك، فعلى وليّ اليتيم أن يؤدّي الزكاة عنه كما يؤدّيها عن نفسه، إلّا أنّه يجوز له أن يتّجر بأمواله؛ وقد نُسب هذا الموقف أيضاً إلى ابن مسعود فضلاً عن إبراهيم النخعيّ.

وقد كان الشّافعيّ أوّل من استشهد بحديث نبويّ في هذا الشأن، وهو حديث يؤيّد حُكم أهل المدينة أو الحكم المتداول قديماً، علماً بأنّ الشّافعيّ أشار إلى ما بقي في حُكم أبي حنيفة من تردّد.

إحياء الموات. انظر سابقاً، ص261 وما يليها.

ما ظفر به العدو من مال. انظر سابقاً، ص205 وما يليها.

أحكام الجنايات:

عمد الصبي في القتل. انظر لاحقاً، ص407 وما يليها.

الدية على العاقلة. انظر سابقاً، ص267.

دية الضرس. انظر سابقاً، ص144 وما يليها.

دية المرأة. لقد جعل الحُكم المتداول قديماً دية المرأة نصف دية الرجل في حالات القتل أو الجراح التي تبلغ قيمة جبرها ثُلث الدية أو أكثر، إلّا أنّ الحُكم

---

(132) **آثار أبي يوسف**، ص451 وما يليها من صفحات؛ **آثار الشّيباني**، ص46؛ **الكتاب I**، 130؛ **الكتاب II**، 19 (ج ج).

القديم جعل دية المرأة مساويةً لدية الرجل عندما تقلّ قيمة الضرر عن ثُلث الدية[133]. وقد بقي هذا الحكم سائداً في المدينة حيث أسقطه أهلها وعادوا به إلى ابن المسيَّب[134]. وتؤكّد القرائن كذلك عمل أهل العراق بهذا الحكم، فقد أسقطوه على زمن هشام بن إسماعيل الذي شغل منصب الوالي على عهد الخليفة عبد الملك. كما نسبوه أيضاً إلى شريح وابن مسعود وزيد بن ثابت، غير أنّ أهل العراق اعترضوا في زمن ما قبل التدوين على القول بخلاف ما نصّ عليه الحُكم، وحثّوا على جعل كلّ أعشار دية المرأة نصف ما يوافقها من أعشار دية الرجل، وكانت حجّتهم في ذلك ما استشهدوا به من أقوال عُمر وعليّ، كما نسبوا إلى إبراهيم النخعيّ قولَهُ: قول عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه في هذا أحبّ إليّ من قول ابن مسعود وزيد وشريح[*]. «أمّا هذا الحُكم القديم المتداول فلم يكن على عهد إبراهيم إلّا قريباً من أن يُسقط على هشام بن إسماعيل رواية عن إبراهيم نفسه. وعليه، فإنّ حكم إبراهيم المزعوم يُعَدّ قولاً زائفاً، كما أنّ ما عرفه الحُكم العراقيّ في مرحلة ثانويّة من تنظيم وتدقيق، إنّما جاء في زمن متأخّر عن زمن إبراهيم.

دية العبد. انظر لاحقاً، ص359 وما يليها.

الشهادة:

يمين المدّعي. انظر: ص217 وما يليها من صفحات، ص241 وما يليها.

---

(133) **المُوَطّأ**، جIX، ص34؛ **المُدَوَّنة**، جXVI، ص118؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص85 وما يليها، 95؛ **الكتاب II**، 13 (ز)؛ **الكتاب VIII**؛ 5. ويقوم هذا الحُكم على ما يبدو على إجراء أمويّ. للاطّلاع على حالة أخرى يُتَطَرّقُ فيها إلى الأعشار التي تزيد على ثُلث الدية أو تنقص عنها بطريقة مختلفة، انظر سابقاً، ص267.

(134) ينسب الزرقاني هذا الحُكم بعد مدّة إلى فقهاء المدينة السبعة وإلى عُمر بن عبد العزيز وغيرهم من العلماء القدامى، بل نجد أنه على علم بحديث نبويّ يذهب إلى ما جاء في ذلك الحُكم.

(*) لا نجد في الشاهد الذي يُحيل عليه شاخت سوى قول الشّافعيّ الذي ينقله عن النخعيّ: «إنّ قول عليّ بن أبي طالب في هذا أحبّ إليّ من قول زيد». وأمّا ابن مسعود وشريح، فلا أثر لِذِكرهما في الشاهد الأصلي (**الكتاب VIII**، 5، ص282، السطر20). (المترجمان).

شهادة الصبيان. لقد كانت الأحكام الفِقهيَّة المتداولة قديماً تجيز شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح[135]. ومن الواضح أنّ هذا الحُكم قد اقتضته الضرورة العمليّة، وكان أهل العراق أوّل من تركه، وجاء ذلك عن طريق أبي حنيفة وأبي يوسف، ثم تركه أهل الحجاز، وكان ذلك من خلال بعض أتباع مالك الذين اعتمدوا في موقفهم المعارض للحكم على أسباب منهجيّة وعلى تفسير دقيق لما نصّ عليه القرآن من شروط تتعلّق بالشهود. وقد أُسقطَ الموقفانِ على الصّحابة.

ويقوم العنصر المشترك في بعض الأحيان على أساس مجرّد لا على حكم قطعي، وذلك مثل الأساس الذي يجيز لمن اعتنق الإسلام مِلك ما كان يجوز للمسلمين حينئذٍ مِلكه[136]، ومثل الأساس القائل إنّ التعزير الذي يقوم على تقدير القاضي يجب أن يتقيّد بحدود اللَّه[137]، وكذلك مثل الأساس الذي أشرنا إليه سابقاً والذي يقول إنّ الصبيان، طبقاً لأحكام الجنايات، لا يُمكن أن يفعلوا شيئاً عن قصد.

## ب ـ إحالات بعض المدارس على بعضٍ وتأثير بعضها في بعضٍ في المراحل المبكّرة:

لقد عرفت مرحلة ما قبل التدوين قيام مذهب فِقهيّ ما في مناسبات متعدّدة بالإحالة علىٰ حكم مذهب آخر، وغالباً ما تَرِد هذه الإحالات في شكل أحاديث مضادة لإبطال أحكام المذهب الآخر[138]. ويُضَمَّنُ في هذه الإحالة حكم مذهب آخر أيضاً من خلال استعارة الخصوم لاسم أهم شيخ يُمثّل ذلك المذهب[139]؛ إذ يستعمل أهل العراق بالخصوص اسم عالم المدينة ابن عُمر، في حين يستعمل أهل المدينة اسم عالم العراق ابن مسعود[140]، كما أننا نجد أحياناً إحالات

(135) **المُوَطَّأ**، جIII، ص185؛ **المُدَوَّنة**، جXIII، ص13؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص95؛ **الكتاب I**، 115؛ **الكندي**، ص351.
(136) **الكتاب IX**، 46 وما يليها؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص18 وما يليها.
(137) **الكتاب II**، 18 (س)؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص90.
(138) انظر سابقاً، ص196 وما يليها من صفحات.
(139) انظر سابقاً، ص201 وما يليها.
(140) انظر سابقاً، ص46 وما يليها، 254.

صريحة على مذهب معيّن، وذلك بذكر اسمه[141] إلى جانب تعاليق تخص أحكام ذلك المذهب بالاعتماد على أحاديث خصومه[142]. ويُعدّ اطّلاع المذاهب بعضها على أحكام بعضٍ وموازنة مواقفها ومواقف الخصوم ملمحاً أساسيّاً يشترك فيه العُلماء القدامى من أهل العراق والسلف من أهل المدينة.

وسيتبيّن من خلال المثال اللاحق المأخوذ من حكم الشفعة كيف تندرجُ الإحالات المتبادلة بين المذاهب ضمن تطوّر الأحكام الفِقهيَّة في مرحلة ما قبل التدوين، وبوصفها نتيجةً لهذا التطور وما كان له من تأثير في الشفعة؛ فقد عرف مذهب أهل المدينة ومذهب أهل العراق على التوالي انتشار حُكمين متناقضين؛ إذ كان أهل المدينة يقولون إن الشفعة لا تجوز إلّا للشريك الذي لم يقاسم، أما أهل العراق فكانوا يقولون إن الشفعة تمتدّ إلى الجار[143]. إلّا أن أقدم قاعدة اعتمدها أهل العراق لتقديم الشفعة كانت تنصّ على أنّ: «الشفعة تكون بالأبواب، فصاحب أقرب باب تحقّ له الشفعة». وقد أُسقطت هذه القاعدة على إبراهيم النخعيّ وذلك بادِّعاء أنّه كان يقول بذلك سابقاً، وأُسقطت كذلك على شريح من خلال رواية وهمية تُنسب إلى إبراهيم. ويبدو أنّ هذه القاعدة التي تعكس الأرضيّة الاجتماعيّة لمفهوم الشفعة في بدايات الفِقه المحمدي، تمثّل نقطة انطلاق الحُكمين اللذين أتى بهما أهل المدينة وأهل العراق[144].

وإذ أبقى البصريون على هذا الحكم من حيث الأساس، فإنّهم أكّدوا صحته بالمقارنة بقول أهل المدينة إنّ الشفعة لا تجوز إلّا للشريك الذي لم

(141) انظر مثلاً: **آثار أبي يوسف**، ص623؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص76، وسابقاً، ص149 و198.

(142) انظر سابقاً، ص262 وما يليها.

(143) **المُوَطَّأ**، جIII، ص172 وما يليها من صفحات؛ **آثار أبي يوسف**، ص766 وما يليها؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص111 وما يليها؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص364؛ **الكتاب I**، 49؛ **الكتاب III**، 107؛ **الاختلاف**، ص260 و264. وللاطّلاع على أقوال فِقهيَّة مأثورة تؤيّد حكم أهل العراق، انظر سابقاً، ص213.

(144) يعكس حديث يَرِد في كتاب الكندي، ص334 (السطر 10 وما يليه من أسطر)، التحوّل الذي طرأ في مصر حيث أصبح الناس بموجبه يعملون بالحُكم النهائي الذي أخذ به أهل المدينة بعد أن كانوا يقضون بالحُكم المتداول لديهم، كما يعكس الحديث نفسه الحُجج التي تؤيِّد الحُكم النهائي.

يقاسم، وذلك بالإشارة إلى أنّ الطريق التي تفصل بين بعض الأراضي المتجاورة، تبقى غير مقسومة وتكون متاحة لكل أصحاب تلك الأراضي. أما السلف من أهل الكوفة، فقد أجازوا الشفعة لكلّ أصحاب الأراضي التي تُمثّل كتلة أو مقطعاً واحداً والتي لا يشقّها طريق، وذلك بغضّ النظر أكانت هذه الأراضي متلاصقة أَم مفتوحة على الطريق نفسه. ولم تثبّت المسألة بصفة منهجيّة ونهائيّة في العراق إلّا في زمن أبي حنيفة وأصحابه الذين أجازوا الشفعة للشريك الذي لم يُقاسم في المقام الأوّل[145]، ثمّ للشريك الذي قاسم وذلك ليحتفظ بحقه في استعمال الطريق بالاشتراك مع الطرف الآخر، وأجازوها في النهاية للجار الملاصق[146].

وتوجد إلى جانب الإحالات المتبادلة وغيرها تأثيرات متبادلة أي حالات يأخذ فيها مذهب ما الحُكم الذي اعتمده مذهب آخر معيّن في مرحلة ما قبل التدوين. وعلى نقيض ردود الفعل الرسمية المتبادلة التي تصدر عن أهل العراق وأهل المدينة فيما يتعلّق بأحكام كلّ واحد منهما، نلاحظ أن التأثيرات الملموسة تنطلق دائماً من أهل العراق لا من أهل المدينة؛ فقد كنا رأينا أنّ الأقوال الفِقهيَّة المأثورة لدى أهل العراق قد أخذها أهل المدينة ولم يحدُث العكس[147]، كما لاحظنا أنّ قياساً أتى به أهل العراق في مرحلة مبكرة فشا في الحجاز وأدّى إلى ظهور أحاديث نبويّة هناك[148].

ويرد مثال آخر على ما ذكرنا، وذلك من خلال حُكم العُمرى أو السُّكنى وهو ضرب من العطاء الظرفي[149]. ويظهر من خلال الأصل الاشتقاقي للمصطلح واستعمال العرب له قديماً أنّ العمرى كانت تعني في الأصل عطاءً ظرفيّاً يرجع للّذي أعطاه عند وفاة الذي يعطاها[150]. أما السكنى فقد كانت تعني

(145) يُحتمل أن يكون هذا الفصل نتيجة لمزيد من الإحالات على حُكم أهل المدينة.

(146) لقد أُسقط هذا الموقف أيضاً على شريح. (**السّرخسي**، جXIV، ص92).

(147) انظر سابقاً، ص239 وما يليها.

(148) انظر سابقاً، ص134 وما يليها. انظر كذلك لاحقاً، ص309.

(149) **المُوَطّأ**، جIII، ص219؛ **المُدَوَّنة** جXV، ص91؛ **آثار أبي يوسف**، ص764؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص349؛ **الكتاب III**، 41؛ **الطحاوي**، جII، ص246.

(150) قارن لفظة «عُمْر» بما يَرِد في بيت لبيد المذكور في **كتاب الزرقاني**، جIII، ص219. =

ما تعنيه الدار نفسها، وقد كان أهل المدينة يقولون بالفعل بهذا الحُكم الخاص بالعُمرى والسكنى. أما السلف من أهل العراق، فقد كانوا يقصدون بالعُمرى لا السكنى عطاءً غير مشروط لا يرجع للذي أعطى وإنّما يصبح مالاً من أموال الذي يُعطاها، ويَرِد هذا الحُكم في حديث يُزعم أن جابراً نقله عن النّبيّ. ولهذا الحديث روايتان إحداهما إسنادها عراقي والأخرىٰ إسنادها مدني يضمّ عالم المدينة القديم سليمان بن يسار بوصفه أهمّ رواة الحديث المعنيِّين بالأمر. وتعكس الرواية العراقيّة تحوّل المفهوم الأصلي للعمرى إلى حكم عراقي متأخّر. أمّا الحديث المدني، فإنّه يأتي في شكل ملاحظة إضافية ويُقدّم تعليلاً فِقهيّاً أوّليّاً بسيطاً أدّى إلى تغيير الحكم، إلّا أنّ هذه الملاحظة التفسيرية سرعان ما اندمجت ضمن متن الحديث لتبدو وكأنّها جزء من كلام النّبيّ، وذلك في النصوص التي يسوقها مالك والشّافعيّ. وهكذا فقد تسرّب الحُكم العراقيّ إلى المدينة في شكل حديث نبويّ، إلّا أنّه لم يتوصّل إلى تغيير موقف مذهب أهل المدينة. ويؤكّد مالك تصدّي هذا المذهب للحُكم العراقيّ علماً بأنّ الصراع بين الموقفين، أفرز أحاديث مضادّة جمعها الطحاوي[151]. ويذكر الشّافعيّ أنّ كلّ المدن قد أخذت بحُكم العراقيّين ما عدا المدينة؛ ويتبيّن من خلال ما تقدّم ما عرفه التّفكير الفِقهيّ العراقيّ في مرحلة مبكّرة من انتشار واسع فضلاً عن النّجاح الذي كاد هذا المذهب يُحقّقه في المدينة نفسها.

ويَرِد مثال آخر في مسألة الضّرر المستحق على جراح العبد[152]؛ فقد كان أهل المدينة يقولون في الأصل إنّه يجب جبر ما نقص من قيمة العبد، وقد أُسقط

---

= ادَّعَى ابن العربي حسب ما يرد في التعليق على **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص349 أنّ العرب قد أجمعوا على معنى العُمْرَةِ.

(151) ردّ الشّيبانيّ على نحو صريح حُكماً تأليفيّاً يَرِد كذلك في حديث نبويّ. (انظر: **الزرقاني**، جIII، ص219).

(152) **المُوَطّأ**، جIV، ص41 (انظر النص الكامل في طبعة تونس، سنة 1280، ص350)؛ **المُدَوَّنة** جXVI، ص168 وما يليها؛ آثار أبي يوسف، ص987 وما يليها؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص86؛ **الكتاب III**، 148 (ص247)؛ **الكتاب VIII**، 11؛ **الرّسالة**، ص74.

هذا القول على مروان بن الحَكَم وغيره من العُلماء. أمّا موقف السّلف من أهل العراق، فقد مثّل تهذيباً منهجيّاً للحُكم؛ إذ رَأَوا أنّ دية العبد ثمنه وأنّ جراحه في ثمنه كجراح الحرّ في ديته، وقد أُسقط هذا الموقف على إبراهيم النخعيّ، وأصبح حُكم أهل العراق في المدينة يحظى ببعض القبول، ويعود ذلك إلى أسباب عمليّة. ويتبيّن هذا من خلال نص لا يشكّ أحد في صحّته يُذكر في **المُدَوَّنة** ويعود إلى عبد العزيز بن أبي سلمة، وهو أحد معاصري مالك مع أنّه كان يفوقه سنّاً وقد عُرف باسم الماجشون: «جراح العبد قيمته يقام صحيحاً ثم يقام مجروحاً ثم يُنظر إلى ما بين ذلك فيغرمه الجارح، لا نعلم شيئاً أعدل من ذلك. وذلك من أجل أن اليد من العبد والرِجل إذا قُطعتا تدخل مصيبتهما بأعظم من نصف ثمنه. ثم لا يكون له بعدُ ثمن. وإن أذنه تدخل مصيبتها بأدنى من نصف ثمنه إذا كان غلاماً ينسج الديباج أو الطراز وكان عاملاً لغير ذلك مما يرتفع به ثمنه، فإذا أُقيمت المصيبة ما بلغت فلم يظلم السيد ولم يظلم الجاني له، إن كانت تلك المصيبة قليلاً فقليل، وإن كانت كثيراً فكثير، لأنّ مُوضِحة العبد ومُنقّلته ومأمومته وجائفته لا بدّ لهنّ من أن يكون فيهنّ شيء، فإنْ أُخذن بالقيمة لم يكن لهنّ قيمة لأنّهنّ لا يرجعن بمصيبة، ولا يكون فيهنّ عيب ولا نقص إلّا ما ذكر له ولهما موضع من الرأس والدماغ. فربما أفضى من العظم منه إلى النفس فيرى أن يجعل في ثمنه على مثل حسابه من عقل الحر»[153].

وقد كان هذا الحكم فعلاً هو الذي أخذ به مالك وغيره من أهل المدينة في زمانه، بل أُسقط الحكم المتعلّق بجرح الموضحة على ابن المسيَّب وسليمان ابن يسار. وقد كان هذا الإسقاط قائماً دون شكّ على محض الخيال؛ إذ يسوقه مالك دون ذكر إسناد. أما الشّافعيّ، فإنّه يروي عن ابن عُيَيْنَة عن الزّهريّ وأحد الثقات، وهو يحيى بن الحسن، عن الليث بن سعد عن الزّهريّ أنّ ابن المسيَّب اتّبع حُكماً مماثلاً لحكم أهل العراق؛ وتَرِد فضلاً عن هذا القول ملاحظة تُنسب إلى الزّهريّ مفادها أنّ «بعضهم» كانوا يقولون بما كان أهل المدينة يقولون به في الأصل، ويُعدّ كلّ هذا قولاً زائفاً إذ إنّه مستمدّ من القول الذي يرويه مالك.

(153) جُعلت نصف الدية على اليد أو السّاق.

**ج ـ الجدل المتأخّر وأثره:**

لقد عرفت بداية عصر التدوين من حيث الأساس الظروف نفسها التي سادت ما سبقه؛ إذ يحيل أحد أقوال الشّافعيّ المتعلّقة بالمناظرات التي جمعت بعض المذاهب الفِقهيَّة[154] على هذه الحِقبة على وجه التقريب، ويوجد الكثير من الأمثلة على هذه المناظرات، ولا سيّما في الكتابين VIII وIX من الجزء7 من **الأمّ**، وقد بدأت الأحاديث التي كانت في الأصل تخصّ مذهباً بعينه تعرف في هذه الحِقبة أيضاً رواجاً لم تعهده من قبلُ، وهذا استوجب إحداث انسجام بين هذه الأحاديث والمذاهب التي تسرّبت إليها؛ ويُعَدُّ **مُوَطّأ الشّيبانيّ** أوضح وثيقة تصوّر هذه العملية[155]؛ أمّا في غير هذه الحالة المخصوصة فقد تواصل ظهور العوامل المادية المأثورة في تغيير أحكام المذاهب الأخرى انطلاقاً من العراق بصفة حصريّة تقريباً[156]. وقد أُتيحت لنا في السابق مناسبة ناقشنا فيها مسألة خالف مالك في شأنها حُكماً يقوم على حديث دأب عليه أهل المدينة، وذلك تحت تأثير نمط التفكير العراقيّ[157]. كما يبدو في جانب آخر أنّ ما قضى به ابن القاسم في قضيّة لم يقل فيها مالك حُكمه قد تأثر باعتراض جاء به الشّيبانيّ[158].

**د ـ الخاتمة:**

يتبيّن من خلال وجود جُملة من الأحكام القديمة المشتركة في أقدم مرحلة من المراحل التي عرفها التشريع الإسلامي، ومن خلال تنوّع تلك الأحكام داخل المذاهب الفِقهيَّة القديمة لاحقاً، أنّ الفِقه المحمدي انطلق من نقطة مركزية واحدة، إلّا أنّ هذا لا يعني ضمنيّاً أنّ تطوّر الفِقه المحمدي قد اقتصر على مكان واحد، وإنّما يعني أنّ أوّلَ جهود التنظير والتنظيم المنهجي التي ستحوّل ما مضى به العمل في تسيير شؤون العامة والإدارة لدى الأمويّين إلى تشريع إسلامي قد تركّز في مكان واحد مثّل محور إشعاع فكري لِما ذُكر من أنشطة. ومن المؤكّد أنّ هيمنة المركز الواحد في الفِقه المحمدي قد سادت مدّةً لا يُستهان بها، لأنّنا

(154) للاطّلاع على النص المترجم، انظر سابقاً، ص19 وما يليها.
(155) انظر لاحقاً، ص393 وما يليها.
(156) للاطّلاع على حالة استثنائية، انظر سابقاً، ص135، الإحالة عدد 322.
(157) انظر سابقاً، ص137.
(158) **المُوَطّأ**، جIV، ص32؛ **المُدَوَّنة**، جXVI، ص203؛ **الكتاب VIII**، 4.

نَلْحَظُ أنّ جملة المواقف القديمة المتداولة تضمّ أحياناً بعض المراحل المتتابعة التي مرّت بها الأحكام الفِقهيَّة.

ويتبيّن من خلال الحقيقة القائلة إنّ التأثيرات المتبادلة كانت في مرحلة ما قبل التدوين تنطلق دائماً من العراق لا من المدينة، أنّ هذا المركز الفكري كان العراق لا المدينة؛ إذ تُمثّل أحكام المدينة في كثير من الأحيان مرحلة متأخّرة بالمقارنة بما يماثلها لدى أهل العراق، وذلك حتى في صورة عدم الوقوف عند مسألة التأثيرات المتبادلة[159].

وقد لاحظنا في مناسبات متكرّرة من ناحية أخرى أنّ أحكام أهل العراق كانت أكثر تطوّراً من أحكام معاصريهم من أهل المدينة[160]، ولم يحتكر أهل المدينة بكلّ تأكيد السيطرة على أسس الفِقه المحمدي مثلما يفترض بعضهم أحياناً[161]. ويتفق قولنا إنّ الفِقه المحمدي يعود في الأصل إلى العراق مع الرّأي الذي انتهى إليه غولدزيهر[162].

## 3. دور القرآن في المرحلة المبكّرة من الفِقه المحمدي

لقد أُتيحت لنا الفرصة في الجزء الأول من هذا الكتاب لمناقشة المكانة المنهجيّة التي حظي بها القرآن في النظريات الفِقهيَّة لدى المذاهب القديمة ولدى المُحدّثين وعند الشّافعيّ وأهل الكلام[163]. وقد كانت هذه المكانة تتحدّد في كلّ حالة منفردة من خلال موقف المجموعة المعنيّة بالأمر من ظهور الأحاديث النبويّة المتنامية على الدوام. ويصعب أن يُعَدّ القرآن في حدّ ذاته، وبمعزل عن علاقته الممكنة بما تثيره الأحاديث النبويّة من إشكال، أهمّ أساس من أُسس النظرية الفِقهيَّة في المرحلة المبكرة. ويجوز القول إنّ أهل الكلام يزعمون أنّهم

---

(159) انظر سابقاً، ص209 و253 وما يليها على سبيل المثال.

(160) انظر سابقاً، ص169 والإحالة 423؛ انظر لاحقاً، ص309، و352 وما يليها و400.

(161) قارن بما ورد سابقاً، ص274.

(162) *(Principles)*، ص299.

(163) انظر سابقاً، ص28 وما يليها، 42، 55 وما يليها من صفحات، 66 وما يليها من صفحات، 70 وما يليها.

يتّخذون من القرآن الأساس الوحيد لمذهبهم[164] بتفسيره تفسيراً عقلانيّاً، إلّا أنّ هذا التصوّر الواعي الذي يُظهِرُ تحاملاً على الأحاديث، إنّما هو النتيجة التي آل إليها التطور النظريّ المعقّد للفِقه وليس نقطة انطلاقه.

ويتمثّل جوهر هذا الفصل الذي نحن بصدده في دراسة التأثير التاريخي للقرآن في الفِقه المحمدي في مرحلة النشأة المبكِّرة؛ فلم ينبثق هذا الفِقه مباشرةً من القرآن، وإنّما تطوّر كما رأينا من خلال ما جرى عليه العمل في تسيير الشؤون العامّة وشؤون الإدارة في ظلّ الخلافة الأمويّة، وكثيراً ما كان هذا العمل مخالفاً لمقاصد القرآن، بَل لما نصّ عليه بصريح العبارة[165]. ويجوز القول إنّ عدداً من القواعد الفِقهيَّة، ولا سيّما ما يتعلّق بأحكام الأسرة وأحكام الإرث فضلاً عن العبادات والشعائر، كانت تقوم على القرآن منذ البداية، إلّا أنّ الفصل الذي نحن بصدده سيبيّن أنّ الأحكام المستنبطة من القرآن كانت، فيما عدا القواعد الأكثر بساطة، تَرِد في الفِقه المحمدي في مرحلة ثانوية على نحوٍ دائم تقريباً. وهذا لا ينطبق فقط على فروع الفِقه التي لم يشملها التشريع القرآني بالتفصيل -إذا جاز لنا استعمال هذا المصطلح للدلالة على جملة الأقوال المأثورة المذكورة في القرآن التي تحمل بُعداً أخلاقيّاً بالأساس وتكون ذات طابع فِقهيّ على نحو عفوي فحسب[166]- وإنّما ينطبق كذلك على فِقه الأسرة وفِقه الإرث وحتّى على مسائل العبادات والشعائر. وبذلك، فقد اخترنا أن نتحدّث عن العنصر القرآني تحديداً في هذا المستوى من دراستنا المتعلّقة بانتقال الأحكام الفِقهيَّة، ويتفق هذا المستوى مع عملية انضمام الأحكام القرآنية للفِقه المحمدي في بداياته عندما كانت هذه العملية في أَوْجِها.

ونشير في منطلق حديثنا عن المسائل التي انبنت على القرآن منذ البداية إلى أنّنا كنا قد ذكرنا سابقاً الحُكم القديم المتداول المتعلّق بالطلاق ومسألة شهادة

---

(164) وقد سبقهم إلى ذلك صاحب كتاب **أصول الدّين** المنسوب إلى الحسن البصري، وذلك في وقت كان يندرُ فيه وجود أحاديث نبويّة. انظر سابقاً، ص95.

(165) لقد أُشيرَ إلى هذا الخاصيّة من قبلُ وذلك مثلاً عند برغشتراسر ـ شاخت (Bergsträsser-Schacht)، *Grundzüge*، ص14.

(166) انظر المصدر نفسه، ص10 وما يليها من صفحات.

أهل الذمّة[167]. ونسوق فيما يأتي مثالين آخرين:

يقول أهل المدينة إنّ الرجل إذا طلّق امرأته ثلاثاً ولم تكن حاملاً فليس لها إلّا السكنى حتّى تنقضي عدّتها، أما أهل العراق فيقولون إنّ لها النفقة أيضاً[168]. ويقوم هذان الحكمان على قراءتين مختلفتين للآية 6 من سورة الطلاق 65. إذن ينبني الحكم المدني على النص القرآنيّ في حرفيّته (*textus receptus*)، أمّا الحكم العراقيّ فإنّه يقوم على قراءة ابن مسعود للآية المذكورة[169]. وقد تُركَ هذا الأساس الذي انبنى عليه الموقف العراقيّ عندما حلّت القراءة الحرفيّة (*textus receptus*) للنص القرآني محلّ قول ابن مسعود، وذلك على عهد الخليفة الأمويّ عبد الملك (65-86 هجري)، إذ اكتفى أبو حنيفة بتسويغ أساس الحكم العراقيّ بالاعتماد على تفسير اعتباطي للقراءة الحرفيّة (*textus receptus*) للنصّ من ناحية، وعلى حديث يُروى عن عُمر من ناحية أخرى.

لقد دعا القرآن حسب الآية 234 من سورة البقرة 2 إلى أن تكون عدّة الأرملة أربعة أشهر وعشرة أيام، ونصّ في الآية 4 من سورة الطلاق 65 على أنّ عدّة الزوجة الحامل تنتهي بوضعها حملها إذا طلّقت، إلّا أنّه لا يوجد ذكر صريح لعدّة المتوفّى عنها زوجها وهي حامل. وقد كان الحُكم المتداول قديماً يذهب إلى القول إنّ عدّتها تنقضي عند وضعها، بل يجيز لها الزواج مجدّداً وإن كان ذلك إثر وفاة زوجها مباشرةً وقبل انقضاء مُدّة الأشهر الأربعة والأيّام العشرة بوقت طويل[170]. ثمّ جاء الأمر بأن تعتدّ الحامل المتوفّى زوجها بآخر الأجلين، وكان ذلك نتيجة الحرص على مزيد تدقيق الأحكام. وقد ورد هذا الأمر في

---

(167) انظر سابقاً، ص251 وما يليها، 270 وما يليها.

(168) **المُوَطّأ**، جIII، ص62؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص263 وهامشه؛ **الكتاب I**، 229؛ السّرخسي، جV، ص201.

(169) ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم [وأنفقوا عليهن] مِّن وُجْدِكُمْ... فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ... لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ...﴾ [الطلاق: 6-7]، لا يشتمل النص في حرفيّته *(textus receptus)* على العبارة الواردة بين معقوفين. قارن بـ جفري (Jeffery)، *Materials*، ص102.

(170) **المُوَطّأ**، جIII، ص71؛ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص258؛ **آثار أبي يوسف**، ص651 وما يليها؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص72.

أحاديث تُروى عن عليّ وعن ابن عباس[171].

ولم ينجح هذا التعديل في العراق ولا في المدينة، فقد عارضه أهل العراق بالادّعاء أنّ الآية 234 من سورة البقرة 2 قد نَسَخَتْها [جزئيّاً] الآية 4 من سورة الطلاق 65، ويُنسب هذا الادّعاء إلى ابن مسعود[172]. أما أهل المدينة، فقد وضعوا حديثاً مضاداً يقول إنّ أبا سلمة بن عبد الرحمن، وهو أحد التابعين، قد اختلف مع ابن عباس، فلم يُقوَّ موقفه من خلال ما جاء به أبو هريرة فحسب، بل بما قالته أرملة النّبيّ أم سلمة أيضاً؛ فقد استشهدت أم سلمة بما قام به النّبيّ عندما أجاز لامرأة تُوُفِّيَ عنها زوجها تدعى سبيعة أن تتزوج بعد أن وضعت حملها وقبل انقضاء أربعة أشهر وعشرة أيام[173]؛ وقد اقتُطع الحديث المتعلّق بالنّبيّ وسبيعة من هذا السياق أيضاً وأعطِيَ إسناداً أُسريّاً يضمّ هشام بن عروة عن أبيه، وذُكرَ على أنّه قول مثبت (*locus probans*). وقد كانت الحُجَّة على التعديل المتروك في نهاية المطاف هي أنّ ابن عباس نفسه قد أخذ بالحديث المتعلّق بسبيعة بوصفه حديثاً صحيحاً وأنّ أتباعه عكرمة وعطاء وطاووس قد قالوا به أيضاً[174].

أمّا ما يتعلّق بما يترتّب على اعتناق الإسلام بشأن مسألة الزواج، فستُتاح لنا الفرصة لملاحظة التطوّر التدريجي الذي عرفه الحُكم بمعزل عمّا نص عليه القرآن[175].

ونصل الآن إلى الحالات المتعدّدة وُضعَت فيها أحكام فِقهيَّة تقوم على معايير مأخوذة من القرآن في مرحلة لاحقة. فقد كنا ناقشنا في هذا المجال عدداً من المسائل مثل المتعة التي جُعلت للمطلّقة، وسكنى المطلقة، وما يترتّب على

---

(171) **المُوَطَّأ**، الموضع المذكور؛ **الكتاب II**، 10 (ش).

(172) **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ**، الموضع المذكور.

(173) **المُوَطَّأ والكتاب II**، الموضع المذكور. تُظهر المقارنة بين الإسنادين أنّ تاريخ ظهور هذا الحديث الذي يَرجعُ به أحد الصّحابة إلى النّبيّ نفسه، يعود إلى الجيل الذي سبق زمن مالكٍ. هذه أوّل إحالة على النّبيّ فيما يتعلّق بالمسألة المطروحة.

(174) الزرقاني، المصدر نفسه.

(175) انظر لاحقاً، ص353 وما يليها.

الخيار في الطلاق من الناحية الفِقهيَّة، والقول المأثور الذي ينصّ على أنّ من قتل علجاً فله سلبه، والنهي عن تخريب أرض العدو، ويمين المدّعي تدعيماً لشهادة الشاهد، وعدم الأخذ بالوثائق المكتوبة أدلّة، وشهادة الصبية[176]. ونسوق فيما يأتي مثالين آخرين.

كان أقدم حُكم يتعلّق بالرجل الذي يتزوّج المرأة ثم يموت ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً *(donatio propter nuptias)* يليق بمقامها ينصّ على أن لها صداقاً، علماً بأنّ هذا الحُكم كان يقوم على إعمال الرّأي؛ والثابت أنّ أهل العراق قد قالوا بهذا، إذ نُسب هذا الحكم إلى ابن مسعود الذي يَزعم أنّ قوله كان موافقاً لقول النّبيّ[177]. إلّا أنّ تفسيراً حرفيّاً للآية 236 من سورة البقرة 2 والآية 49 من سورة الأحزاب 33 كان يلمّح على ما يبدو إلى القول بأن لا صداق للمرأة في هذه الحالة، وهذا ما ذهبت إليه مجموعة معارضة. وقد نسب هؤلاء حكمهم إلى عليّ، إلّا أنّهم لم يُفلِحوا في تغيير موقف المذهب العراقيّ[178]. وقد لقي القول المذكور انتشاراً في الحجاز حيث أُسقط على ابن عُمر وزيد بن ثابت، علماً بأنّ شكل هذا الحديث يُظهر ما تعيّن على الحكم المذكور مجابهته من رفض[179].

أما ما يتعلّق بالكفّ عن رمي المشركين إذا كان معهم أطفال المسلمين يتترّسون بهم[180]، فإنّ الأوزاعي يُحيل على الآية 25 من سورة الفتح 48، بيد أنّ النص القرآني المذكور لا يناسب الحالة المعنيّة البتة؛ والواضح أن التطرّق إلى النص جاء لإعادة النظر في الحُكم المخالف وإقامة الحُجَّة عليه، علماً بأنّ هذا الحُكم يعكس ما كان عليه العمل من ارتباط بواقع ظرفيّ.

وحتى فيما يخصّ المسائل التي تتضمّن قواعد نصّ عليها القرآن، فإنّنا

(176) انظر سابقاً، ص128 وما يليها، 254 وما يليها، 276 وما يليها؛ 90 وما يليها، 263 وما يليها؛ 94، 243، 280 وما يليها.

(177) انظر سابقاً، ص44 والإحالة 76.

(178) **مُوَطَّأ الشّيبانيّ** 244 (وهامشه، ص245، الإحالة 1 المذكورة سابقاً، ص67)؛ **الكتاب II**، 10 (ج).

(179) **المُوَطَّأ**، جIII، ص7.

(180) **الكتاب IX**، 21؛ **الأمّ**، جVI، ص199؛ **الطبري**، ص5.

نلاحظ أنّ كلّ ما لم يحظَ بأدنى قدر من الاهتمام بالأحكام القرآنيّة وما يترتّب عليها من أبسط النتائج، جاء بشكل دائم تقريباً في مرحلة لاحقة من تطوّر الأحكام. وقد كنا ذكرْنا مسائل من هذا الصنف، وتتمثّل في العدّة والزواج من جديد، وفرضيّة دخول الزّوج بزوجته، والإيلاء، وسهم الجَدّ في أحكام الإرث[181]. وستُتاح لنا لاحقاً فرصة مناقشة مسائل زواج المتعة والمكاتب وما أصابه الواحد من غنائم[182].

## 4. أهل العراق

يُعنى كلّ من هذا الفصل والفصل الذي يليه بالتطوّر الخارجي الذي عرفته مذاهب أهل العراق وأهل الحجاز في مرحلة ما قبل التدوين؛ إذ تعدّ الصورة التقليدية المتداولة لهذا التطوّر التي ترد في المصادر العربية انطلاقاً من بداية القرن الثالث للهجرة وما تلاه[183] صورة وهميّة بالكامل، وذلك على نحو ما رأينا في أكثر من مناسبة فيما تقدّم، وكما سنرى بأكثر تفصيل في الصفحات اللاحقة. إنّ أبرز خصوصيات الصورة التقليدية تفتقر إلى أيّ أساس حقيقي، وهو قول ينطبق على تفوّق أهل المدينة على سبيل المثال، كما ينطبق على ما شهدته بعض المفاهيم المهمة المتداولة من إهمال، مثل مفهوم أصحاب ابن مسعود في العراق. ويوجد كذلك تفسير خاطئ لبعض التطوّرات الأساسية، مثل النقد اللّاذع الذي وجّهه المحدّثون إلى «السُّنَّة الحيّة» عند المذاهب الفِقهيَّة القديمة؛ وتشمل المسألة حتى الأخبار المتعلّقة بأحكام الآحاد من الشيوخ الذين عاشوا في تلك الحقبة؛ إذ إنّها تُعدّ أخباراً زائفة إلى حدّ كبير. لذلك يجب أن نتوخّى الحذر من حيث المبدأ عند تناول المقولات التي تُحيل على زمن ما قبل التدوين، ما لم يُتَثَبَّتْ منها. ويُمكن أن يتمّ ذلك بالطريقة التي سعينا جاهدين إلى ضبطها واختبارها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، وستتضح نتائج هذا التثبّت حَسَب ما

(181) انظر سابقاً ص234 وما يليها، 249 وما يليها، 276 وما يليها؛ 273 وما يليها.

(182) انظر لاحقاً، ص338 وما يليها، 356 وما يليها من صفحات، 364 وما يليها.

(183) تَرِد هذه الصورة في ابن سعد (ت230) وقد أخذها المحقق أ. ساشو (E. Sachau) مأخذ الجدّ وذلك في مقدّمته للجزء III. ويُرجّح أن تكون هذه الصورة محلّ قبول واسع نسبيّاً لدى الدّارسين الأوروبيين وذلك لغياب بديل أفضل منها.

سيُتاح من إمكانات في هذا الفصل وما يليه من فصول؛ ولا يُمكن بطبيعة الحال مقارنة الصورة التي ستتشكّل على هذا النحو مقارنة كاملة بالصورة التي يقدّمها لنا الموقف التقليديّ، ويعود ذلك جزئيّاً إلى طبيعة الأحاديث الفِقهيَّة التي تُمثّل الشواهد المعاصرة الوحيدة على الحِقبة التي نهتمّ بها، كما يعود أيضاً إلى محدوديّة هذا العمل الذي لم يسبقنا إليه أحد.

### أ ـ شريح:

يُعدّ شريح بعد ابن مسعود الذي سنتناوله بالنقاش لاحقاً في القسم (-ث-) أقدم شيوخ أهل العراق. ويقال إنّه قد عَيَّنَه قاضياً على الكوفة الخليفة عُمر، وإنّه شغل هذا المنصب لمدّة ستّين سنة أو أكثر، كما يُذكر أنّه توفي بين سنتَي 76 و99 للهجرة وقد عُمِّرَ إلّا أنّه يرجّح أن تكون المنيّة قد وافته قبل سنة 80 للهجرة. وقد أشار لامنس (Lammens) إلى نقص في المعلومات التاريخيّة عن شريح[184]، غير أنّ تيان (Tyan) تولّى تحليل أسطورته تحليلاً مقنعاً[185]. وتعدّ الأقوال والأحاديث المنسوبة إليه زائفة من أَلِفِهَا إلى يائها؛ إذ كانت نتيجة ترتّبت على نزعة عامة إلى إسقاط المواقف التي درجت عليها المذاهب الفِقهيَّة على السلف من الشيوخ[186]. وكثيراً ما تمثّل هذه الأقوال والأحاديث مراحل لاحقة من مراحل تطوّر الأحكام الفِقهيَّة[187]، علماً بأنّ العثور على قولين متناقضين يُنسب كلٌّ منهما إلى شريح ليس بالأمر العسير المنال[188].

---

(184) *Omayyades*، ص77 وما يليها من صفحات.

(185) *Organisation*، جI، ص101 وما يليها من صفحات.

(186) انظر سابقاً، ص166، 281 وما يليها من صفحات.

(187) انظر سابقاً، ص207، 252. الكتاب I، 2 تحمل الحُجَّة المنسوبة إلى شريح طبيعة التعليل نفسه الذي يَرِد على لسان ابن أبي ليلى. **الكتاب I**، 118، 120: وتمثّل المواقف المنسوبة إلى شريح مرحلة متطوّرة نسبيّاً من الأحكام.

(188) انظر سابقاً، ص250، الإحالة 17، 283، الإحالة 146. للتوسّع قارن **الكتاب I**، 112 بهامش طبعة القاهرة، ص75، الإحالة 3؛ وقارن كذلك هامش طبعة القاهرة، ص49، الإحالة 3 بهامش الطبعة نفسها، ص50، الإحالة 1.

### ب ـ الحسن البصري:

يشتهر الحسن البصري من خلال شخصيّته التاريخيّة بكونه أحد أبرز أتقياء البصرة في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة وفي بداية القرن الثاني. وعلى نقيض ما يكتنف شخصية شريح من غموض، فإنّه لم يكن فقيهاً[189] ولا حتى محدّثاً[190]. وقد عَدَّ أهل العلم بالحديث أغلب الأسانيد المتّصلة التي يذكر الحسن البصري فيها أسانيد زائفة[191]، ولا نجد في كتاب الحسن البصري في أصول الدّين أيّ حديث من أحاديث النّبيّ أو حتى الصّحابة، علماً بأنّ هذا الكتاب لا يُمكن أن يكون قد ظهر بعد السنوات القليلة الأولى من القرن الثاني للهجرة، سواء أكان حقاً من تأليف الحسن البصري أم لم يكن[192].

وغالباً ما يتبيّن من خلال التحقيق الدقيق عدم صحة المواقف الفِقهيَّة والأحاديث المنسوبة إلى الحسن[193]، الذي عُدَّ في وقت لاحق أحد أبرز عُلماء البصرة؛ إلّا أنّنا لا نعلم إلّا القليل النادر عن أقوال هذا المذهب الفِقهيّ القديم لدى أهل العراق، لذلك يتعذّر علينا التأكّد من حقيقة المنزلة التي حظي بها عندهم[194].

### ج ـ الشعبيّ:

كان الشعبيّ أحد معاصري الحسن البصري وإحدى الشخصيات المرموقة بالكوفة، إلّا أنّه لم يحظَ بمنزلة واضحة المعالم في إطار الصورة المتداولة

---

(189) قارن بـ هـ.ريتر (H. Ritter) في *Islam*، جXXI، ص56 وما يليها.

(190) قارن بما جاء في المصدر نفسه، ص2 وما يليها.

(191) التِّرمِذي في النهاية، ماسينيون (Massignon)، *Essai*، ص156 وما يليها؛ ريتر (Ritter)، المصدر نفسه، ص11.

(192) انظر سابقاً، ص95، 181.

(193) انظر سابقاً، ص206 (الكثير من الشبهات)، 213 (قول مأثور يرد في حديث يُروى عن الحسن البصري)؛ انظر لاحقاً، ص356 (يعكس الحُكم المنسوب إلى الحسن البصري والمذكور في مصدر متأخّر ما جاء في مرحلة لاحقة). هذا ينطبق كذلك على الأحكام التي جمعها ماسينيون (Massignon)، المصدر نفسه، 164 وما يليها من صفحات.

(194) انظر سابقاً، ص21 والإحالة عدد 18؛ 110.

لمذهب أهل الكوفة[195]؛ فقد وظّف المُحدّثون اسمه لتفنيد أقوال السّلف من أهل العراق من خلال أقوال معادية لإعمال الرّأي والقياس، وقد حاول الشيوخ الأوائل من أهل العراق الاعتماد على الشعبيّ هم كذلك للدّفاع عن مقالاتهم من خلال أقوال موضوعة أيضاً.

ولم يكن التصوّر التقليدي الذي يصف الشعبيّ بأنّه «أكثر الناس معاداة للرأي والقياس بين أهل العراق» إلّا وهماً من ابتكار المُحدّثين[196]؛ فعندما يقال إنّ الشعبيّ يُمثّل مذهب أهل الكوفة على خلاف القرائن التي تُقدِّمها النصوص الكوفية نفسها، فإنّ القصد من ذلك هو تأكيد أُطروحة المُحدّثين[197].

وينسب أهل العراق إلى الشعبيّ روايته لأحاديث تؤيِّد الرّأي لدى أهل العراق[198]، على عكس ما تقدّم، كما يزعمون أنّه يؤيّد حُجِّيَّة صحابة النّبيّ وما جاءت به المذاهب الفِقهيَّة القديمة تبعاً لذلك[199]. ويدّعي حديث متأخّر أنّ الشعبيّ أطنب في الإشادة بإبراهيم النخعيّ بوصفه رمزاً مُتّفقاً عليه لمقالة الكوفيين من أهل العراق[200]. وقد لقي استحضار الشعبيّ على هذا النحو في المذهب العراقيّ نجاحاً باهراً، حتى إنّ أهل الحديث أصبحوا في مرحلة متأخرة عرفتها مواقفهم يستشهدون بولاء الشعبيّ لأحكام ابن مسعود أو صحابة النّبيّ عُموماً لإثبات الزعم القائل بعدم قبوله للرأي والقياس[201]؛ إذ يُنسب إلى الشعبيّ على سبيل المثال قوله: «جاء رجل فسأله عن شيء فقال: كان ابن مسعود يقول فيه كذا وكذا، قال: أخبرني أنت برأيك، فقال: ألا تعجبون من هذا، أخبرته عن ابن مسعود ويسألني عن رأيي، وديني عندي آثر من ذلك، واللّه لأن أتغنّى أغنية أحب إليّ من أن أخبرك برأيي...». وقوله أيضاً: «إيّاكم والمقايسة، والذي

(195) يُمكن الاطمئنان إلى القول إنّ الفِقه المحمدي لم تكد معالمه تتضح في زمن الشخصيّة التاريخيّة للشعبيّ.
(196) انظر سابقاً، ص166 وما يليها.
(197) انظر سابقاً، ص110.
(198) انظر سابقاً، ص131.
(199) **آثار أبي يوسف**، ص942؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص123.
(200) هامش طبعة القاهرة فيما يتعلّق **بالكتاب IX**، 13.
(201) **الدّارمي**، باب التورّع عن الجواب.

نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلنّ الحرام، ولتحرّمن الحلال، ولكن ما بلغكم عمّن حفظ من أصحاب محمد ﷺ فاعملوا به».

ولا يُمكن كذلك القول بصحة المواقف والأحاديث المتعلّقة بفروع الفِقه التي تُنسب إلى الشعبيّ؛ إذ تُظهر هذه الأقوال في أغلب الأحيان ما يدلّ على أنّها تعود إلى أزمنة متأخّرة(202) وإنْ لم تكن كذلك فهي مثار الشك(203). وبذلك، لا يُمكن أن نثق بما يُنسب إلى الشعبيّ أحياناً من حُكم يتفق مع أقدم مواقف أهل العراق(204). وقد نَسَبَ هذا الحُكمَ إلى الشعبيّ الرّاوي المشهور مطرف الذي يزعم في حالة أخرى أنّ الشعبيّ يقف وراء التطوّر الذي عرفه الموقف العراقيّ نفسه في وقت لاحق(205). وبذلك، فكلما كان الشعبيّ حلقة الرّبط التي تصل أسانيد أحاديث تعكس الموقف المتداول لدى أهل العراق أو كان أيضاً حلقة أسانيد أحكام فِقهيَّة من قبيل الأحاجي التي تربط أسانيد تُنسب إلى عليّ(206)، وجب علينا أن نحمّل شخصاً آخر غير الشعبيّ مسؤولية ذلك، على أن يكون هذا الشخص قد عاش في الجيل اللاحق للشعبيّ.

**د ـ ابن مسعود وأصحابه:**

تُمثّل حالات شريح والحسن البصري والشعبيّ نماذج لبعض طُرُق استحضار قدامى الشيوخ وضمّهم إلى الحديث الذي يعتمده أحد المذاهب. وإذا تناولنا ابن مسعود وأصحابه بالنقاش، فإنّنا نصل إلى التيّار الأساسيّ الذي عرفته

---

(202) انظر سابقاً، ص94 وما يليها (حديث عراقي متروك يرويه الشعبيّ عن عليّ)، 137 (مرحلة لاحقة عرفها الحكم العراقيّ وذلك بعد زمن إبراهيم النخعيّ، علماً بأنّ الشّافعيّ يردّ هذا الحديث في **الكتاب III**، 54 بوصفه ضعيفاً ولا يستحق الذكر)، 209. (موقف متأخّر جاء في وقت لاحق).

(203) **المُدَوَّنة III**، ص80 (يُروى عن ابن وهب زيادةً على زوجين من الأقوال المتضاربة يتعلّقان بإبراهيم النخعيّ وابنِ عبّاس)؛ **الكتاب IX**، 31 إلى جانب هامش طبعة القاهرة، ص92 وما يليها، (تُنسب ثلاثة أصناف مختلفة من الأحاديث إلى الشعبيّ إلّا أنّنا لا يُمكن أن نعدُّ أيّاً منها صحيحاً).

(204) **الكتاب II**، 18 (ل)؛ قارن هذا بالمصدر نفسه المذكور سابقاً (ض) **وبآثار الشّيبانيّ**، ص91.

(205) انظر سابقاً، ص209.

(206) انظر لاحقاً، ص309.

الأحاديث الفِقهيَّة في المذاهب العراقيّة، ولا سيّما مذهب أهل الكوفة.

لقد عاش الصّحابيّ ابن مسعود في الكوفة عدداً من السنوات وعُدَّ في وقت لاحق حُجَّة أساسية فيما أتى به الكوفيون من أحكام عراقية[207]. ونحن لا نجد ضرورة بعدما ذكرناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب[208]، للخوض في التفاصيل التي تؤكّد عدم صحة أحاديث الأحكام المنقولة عن ابن مسعود، مثلما لا نجد ضرورة لتأكيد أنّ اسمه قد وُظّف عنواناً يلحق بمقالات أهل العراق واجتهادهم ولا سيّما الكوفيين منهم[209]؛ ففي إحدى الحالات المخصوصة، يقوم حُكم من الأحكام العراقيّة بالفعل على قراءة ابن مسعود للقرآن قراءة مختلفة عمّا هو متداول، فيسوّغ المذهب ذلك الاختلاف لا بالإحالة على ابن مسعود وإنّما على عُمر[210]؛ فاسم ابن مسعود يُستعمل غالباً للدّلالة على الحكم السّائد[211] في المذهب الكوفي، إلّا أنّه يُلحَقُ أحياناً بأحاديث مضادّة تُنسب إلى العراقيّين بل إلى أهل المدينة أيضاً، وهذا يجعل اسمه يُنسب إلى أحاديث متضاربة[212].

لقد انبثق ذلك الصنف من الإحالة الشكليّة والصريحة إلى ابن مسعود نفسه بوصفه شيخاً من شيوخ الفِقه عن مرحلة مبكّرة يُحال فيها على أصحاب ابن مسعود على نحو أعمّ؛ وقد أُطلقت هذه التسمية في الأصل على مجموعة مجهولةٍ من الكوفيين[213] قيل لاحقاً إنّ بعضهم أقرباء إبراهيم النخعيّ، وكان ذلك يخصّ عمّه علقمة بن قيس وأبناء أخواله علقمة والأسود وعبد الرحمن وهم أبناء يزيد[214].

---

(207) انظر سابقاً، ص45 وما يليها.

(208) انظر بالخصوص ما ذكرناه سابقاً، ص219 وما يليها.

(209) انظر سابقاً، ص202، 279، 280، 290، 291، ولاحقاً، ص337.

(210) انظر سابقاً، ص289.

(211) انظر سابقاً، ص254، 269.

(212) **الكتاب II**، 10 (ط) بالمقارنة **بآثار أبي يوسف**، ص710 **وآثار الشّيبانيّ**، ص68؛ **الكتاب II**، 19 (ج)، بالمقارنة بِـ 21 (ج)؛ **الكتاب II**، 19 (ط)؛ **الكتاب II**، 19 (أأ)؛ **آثار أبو يوسف**، ص452 وما يليها **والكتاب II**، 19 (ج ج)، بالمقارنة **بآثار الشّيبانيّ**، ص46.

(213) انظر سابقاً، ص54، والإحالة 95.

(214) الدارقطني، ص361؛ انظر كذلك سابقاً، ص220.

وسنناقش لاحقاً في الفقرة (ج) منزلة إبراهيم في أحاديث الأحكام لدى أهل الكوفة من العراقيّين، أما ما يتعلّق بأقربائه فقد مثّلوا حلقة الرّبط الأُسرية[215] التي أقيمت من خلالها صلة مصطنعة بين الأحكام التي نُسبت إلى إبراهيم النخعيّ من ناحية، والمراحل الأولى للإسلام في الكوفة، وذلك على عهد ابن مسعود، من ناحية أخرى[216].

وكثيراً ما يُذكَرُ أصحاب ابن مسعود إلى جانب هذا الصّحابيّ، ويَرِد ذلك على سبيل المثال في **آثار أبي يوسف**، ص49 و94 و105 و369، وفيما يوافقها من صفحات في **آثار الشّيبانيّ** وفي **الأمّ**، الجزء7، الكتاب2، 19 (ذ) وفي غيرها من المواطن. ويَرِد ذكر الأصحاب دون الإشارة إلى ابن مسعود مثلاً في **آثار أبي يوسف**، ص110[217] وص407، وفي **آثار الشّيبانيّ**، ص37 و91، وفي **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص72 وفي غيرها من المواطن. وبذلك يصحّ قول ابن عبد البرّ[218] إنّ الكثير من حالات إعمال الرّأي والقياس لدى أبي حنيفة كانت مسبوقة بـ [أو لنقل مُسقطة على] ما جاء به إبراهيم وأصحاب ابن مسعود، علماً بأنّ السّرخسي (الجزء VI، ص95) كان واعياً تمام الوعي بدور هؤلاء.

لقد تولّدت عن الإحالة العامّة على أصحاب ابن مسعود إحالة صريحة عليه بنفسه، وبذلك يُمكن القول إنّ الإحالة الثانية إنّما هي تأكيد للأولى، أو إنّ كلّ واحدة منهما معارضة للأخرى. ونجد في أحاديث الأحكام ما يشير إلى الوضعيّتين، إذ يقال على سبيل المثال إنّ علقمة بن قيس كان يدعو ابن مسعود صاحبَهُ، وإنّه كان يعلّمه ويعلّم أصحابه (**آثار أبي يوسف**، ص777)، أو يُذكر أنّ علقمة أقرّ بجهله بالحُكم الصحيح الذي ينبغي القول به في مسألة مّا فدلّه ابن

---

(215) انظر سابقاً، ص221.

(216) لا نهتمّ هنا إلّا بمفهوم أصحاب ابن مسعود في الأحاديث الفِقهيَّة العراقيّة ولسنا معنيِّين بمنزلتهم في التاريخ السياسي، وهو ما يُمكن الاطّلاع عليه بالعودة إلى لامنس (Lammens)، *Omayyades*، ص107، 109.

(217) يطابقُ حكمهم هنا ما يسمّيه الشّيبانيّ بالسُّنَّة: **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص101. وقد أُسقط في وقت لاحق على ابن مسعود وعليّ: هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص102، الإحالة 8، إلّا أنّ الشيء نفسه وقع مع الحُكم المخالف له: **الكتاب II**، 19 (ح).

(218) مذكور في هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص32.

مسعود على ذلك الحكم (**آثار الشّيبانيّ**، ص79). ويُنسب حكم ابن مسعود في الوقت نفسه إلى مسروق الذي يُعدّ واحداً من أصحابه (**آثار أبي يوسف**، ص675) كما ينسب حُكم يخصّ فرعاً من فروع العلم إلى علقمة نفسه (المصدر نفسه، ص676)، إلّا أنّه يذكر في جانب آخر أنّ علقمة يردّ موقفاً منسوباً إلى ابن مسعود بالاستناد إلى النص القرآني[219].

لقد كان يوجد في الأصل فصل واضح بين مرجعيّة ابن مسعود نفسه ومرجعيّة أصحابه الذين يتولّون أيضاً نقل بعض الأحاديث عن عليّ[220]، ويزعم أنّ ابن عباس الذي اعتاد أهل مكة القول بما يقول، أخذ بحكم أتى به واحد منهم وهو مسروق[221]، وقد استقى هؤلاء الأصحاب أحكامهم، حسب موقف متأخر يُنسب إلى الحنفيّين، من خاصة أهل العلم بالفِقه من بين صحابة النّبيّ وهم ابن مسعود وعليّ وعُمر[222]. ولم يَسَع الشافعي أن يقرّ بمفهوم غير معروف مثل مفهوم أصحاب ابن مسعود؛ فقد تفادى الإشارة إليهم عندما تناول بالنقاش الأحاديث التي ينبني عليها المذهب العراقيّ على الرَّغم من أنّ النصوص العراقيّة التي يحيل عليها تخصّهم بالذكر[223].

**هـ ـ إبراهيم النّخعيّ:**

يمثّل إبراهيم النّخعيّ الذي عاش في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة أنموذجاً لعُلماء الكوفة[224]؛ إلّا أنّ الشّافعيّ لا يشير إليه في الفقرة التي يتوقّع المرء أن يَرِد ذكر اسمه فيها بل يُحيل على الشعبيّ[225]؛ غير أنّ هذه الفقرة لا تُقدّم إلّا صورة يغلب عليها التصنّع في التبسيط والتبويب[226]. أمّا ما يتعلّق بما

(219) **آثار أبي يوسف**، ص603؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص66. للاطّلاع على الموقف المنسوب إلى ابن مسعود، أنظر **الكتاب II**، 11 (ت).

(220) **مسلم**، باب النهي عن الرواية عن الضعفاء؛ ابن قُتَيْبَة، ص93.

(221) **آثار الشّيبانيّ**، ص105.

(222) انظر سابقاً، ص45 وما يليها.

(223) انظر سابقاً، ص45، الإحالة 80.

(224) انظر سابقاً، ص45 وما يليها من صفحات، 54 والإحالة 95.

(225) **الكتاب IV**، 258. يذكره الشّافعيّ في **الكتاب III**، 148 (ص246) صحبة الشعبيّ.

(226) انظر سابقاً، ص110.

اضطلع به إبراهيم من دور مهمّ في نقل مقالات الكوفيين من أهل العراق حَسَب موقف العراقيّين أنفسهم وحَسَب وجهة نظر الشّافعيّ أيضاً، فإنّه يظهر عبر بعض النصوص، كتلك التي تَرِد في الكتاب II، 9 (ت) حيث يقول: «فيخالفون [أهل العراق] ما رووا عن رسول اللّه ﷺ وأبي بكر وعُمر والثابت عن عليّ عندهم إلى قول إبراهيم وشيء يغلط به عن ابن مسعود»[227]. وقد كان المذهب العراقيّ الذي مضى عليه أهل الكوفة يقوم أساساً على أحكام تُنسب إلى إبراهيم، على الرَّغم من أنّ أهل العراق قد أصبحوا على عهد الشّيبانيّ والشّافعيّ يشعرون بعدم وجود ما يسوِّغ ذلك من الناحية النظرية[228]. وقد أُسقط الكثير من هذه المواقف بالعودة إلى ابن مسعود عبر إبراهيم الذي أصبح أهمّ راوٍ للحديث عن هذا الصّحابيّ في المذهب العراقيّ، إلّا أنّ مقالة إبراهيم بقيت منفصلة عن الأحاديث التي تعود إلى ابن مسعود[229]. ويُعدّ إبراهيم النخعيّ «أدنى الشيوخ منزلة»[230] عند عُلماء الكوفة الأوائل من أهل العراق؛ ويُمكن لنا بالعودة إلى ما انتهينا إليه سابقاً أن نعدّ الحقبة التي سبقت ظهور إبراهيم ضرباً من الخيال والخرافة، ويتعيّن علينا الآن التحقق من مدى صحة المواقف التي تنسب إليه.

يبدو من خلال **آثار أبي يوسف** و**آثار الشّيبانيّ** اللّذين يمثّلان المصدرين الأساسيين لأحكام إبراهيم أنّ مواقف هذا الشيخ وما ينقله من حديث غالباً ما تندرج في الفصول ذات الأبعاد الفِقهيَّة المحضة، وتندرج بدرجة أقل في الفصول التي تُعنى بالشعائر، إلّا أنّها لا تُذكر تقريباً في الفصول المخصّصة للمسائل الدينية والأخلاقية والتربوية المحضة؛ وتوجد من ناحية أخرى إحالات قليلة جدّاً على إبراهيم في **الكتاب I** الذي يتناول مسائل ذات طابع دقيق من فروع الفِقه، وهي مسائل يختلف أبو حنيفة وابن أبي ليلى في شأنها. وبذلك، فإنّ هذه المسائل الفِقهيَّة الدقيقة لم تتّضح معالمها إلّا بعد زمن «إبراهيم» أو من

(227) يذكر النص المطبوع «عليّاً» عوضاً عن «ابن مسعود» في النهاية. غير أنّنا لا نعلم أي حديث مغلوط يُروى عن عليّ بشأن المسألة المطروحة، وقد أُسقط حكم إبراهيم بالفعل على ابن مسعود: **آثار أبي يوسف**، ص423؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص49.

(228) انظر سابقاً، ص47.

(229) انظر سابقاً، ص48.

(230) انظر سابقاً، ص204.

كان مسؤولاً عن المواقف الواردة في **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ**[231].

لقد ناقشنا بعض الحالات التي يرجّح أن تكون فيها المواقف المنسوبة إلى إبراهيم صحيحة[232] وتُعنى كلّ هذه المواقف بمسائل الشعائر.

إلّا أنّ الحالات التي يُمكن فيها التيقّن من زيف الأخبار المتصلة بإبراهيم أكثر ممّا سبق بكثير، على أساس أنّ المواقف المنسوبة إليه هنا تعبّر عن مراحل لاحقة من تطوّر الأحكام لدى أهل العراق[233]، أو على أساس أنّ الاجتهاد المنسوب إليه يتضمّن ما جاء في جدل عرفته مرحلة لاحقة[234]، أو كذلك على أساس أنّ التفكير الفِقهيّ الذي تميّز به قد بلغ درجة عالية من التطوّر يستحيل أن يكون القرن الأوّل قد عرفها.

يَرِد في، **الكتاب I**، 140، حكم يقال إنّه يعود إلى إبراهيم ويُنسب إليه بصريح العبارة في النصوص المُناظِرَة التي تَرِد في **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ**[235]. ويقوم هذا الحكم مثلاً على نمط من التفكير الفِقهيّ الدقيق الذي يبلغ درجة كبيرة من العمق والتجريد، وهو ما يستحيل أن يكون إبراهيم قد أدركه بالنظر إلى الواقع التاريخي الذي عاش الرجل في إطاره؛ فهذا التفكير ينتمي بالتأكيد إلى حمّاد نفسه، باعتبار أنّ اسمه يقع بين اسمي أبي حنيفة وإبراهيم

---

(231) سنرى من خلال ما يلي أنّ الكم الهائل من المواقف المنسوبة إلى إبراهيم لم تظهر في الحقيقة إلّا انطلاقاً من زمن حمّاد؛ وبذلك فإنّ المسائل الدقيقة التي تَرِد في **الكتاب I** يُمكن أن تعود على نحو أكثر تحديداً إلى الزمن الفاصل بين حمّاد من ناحية، وأبي حنيفة وابن أبي ليلى من ناحية أخرى.

(232) انظر سابقاً، ص78، 182.

(233) انظر سابقاً، ص200، 208، 255، 280، 282 (وقد أُسقط تطوّر الحكم العراقيّ بالعودة إلى تغيير إبراهيم لموقفه).

(234) انظر سابقاً، ص45 (قول موجّه ضدّ أحاديث النّبيّ)، 263 (يحاول هذا القول التقليل من شأن حكم أهل المدينة إلا أنّه يتغاضى عن التعديلات التي أُدخلت على ضرب العملة من قِبل الأمويّين والتي وقعت على عهد إبراهيم). للمزيد من التوسع، انظر: **آثار أبي يوسف**، ص421، 460؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص37، 41 (بأسلوب الجدل الذي عُرف في القرن الثاني).

(235) مذكور في هامش طبعة القاهرة، ص100، الإحالة 1.

النخعيّ في سلسلة الإسناد، أو إلى زمن حمّاد، فضلاً عن أنّ القول إنّ القتل ثلاثة وجوه[236] الذي يزعم أنّ إبراهيم هو صاحبه ينبني على تعليل دقيق من المحال أن يكون قد ظهر في زمن إبراهيم؛ ومن المؤكّد أن يكون هذا القول أيضاً لحمّاد أو من عاش في عصره.

يُعدّ الاجتهاد الذي ينسبه حمّاد إلى إبراهيم في الكتاب II، 10 (غ) نقداً موجّهاً ضدّ القاعدة الفِقهيَّة المسجوعة القائلة إنّه «لا طلاق ولا عتق في إغلاق»[237]. وهكذا فإنّه يفترض سلفاً وجود القول نفسه. ويوجد في **الكتاب IX**، 15 قاعدتان فِقهيّتان أخريان ينسبهما حمّاد إلى إبراهيم ويدعو أحد هذين القولين إلى «درء الحدود بالشُّبهات». ويقال إنّه قول من أقوال عُمر رواه إبراهيم. وتُعدّ هذه الصيغة شكلاً من الأشكال المتأخّرة التي ظهرت عليها القاعدة[238]. أما القول الآخر فإنّه ينصّ على أنْ «لا يجتمع الحدّ والصداق»، أي أنّ الجماع الذي يجعل للزوجة بعض الحقوق على الزوج يدرأ فيه الحدّ وكل جماع يدرأ فيه الحدّ وجب فيه صداق (*donatio propter nuptias*)، وإذا لم يجعل الصداق فلا بد فيه من الحدّ[239]. إلّا أنّ هذا المبدأ لم يطبّق بكلّ حذافيره في المرحلة المبكّرة التي عرفها القول العراقيّ الذي استند إلى قول يُروى عن ابن مسعود وصاحبه علقمة؛ أمّا في جيل أبي حنيفة فقد أوشك هذا المبدأ أن يكون محل إجماع، غير أنّ ابن أبي ليلى لم يعمل على تطبيقه باستمرار. ويُمكن لنا من خلال بعض الآثار المنقولة عن عُمر أن نلاحظ ظهوره شيئاً فشيئاً[240]، إلّا أنّ كلّ هذه الأخبار التي أتى بها حمّاد بشأن إبراهيم هي بكلّ تأكيد أخبار زائفة.

(236) **آثار أبي يوسف**، ص961؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص84. وتختلف الروايتان اختلافاً عميقاً فيما يتعلّق بشبه العمد.

(237) انظر سابقاً، ص233.

(238) انظر سابقاً، ص238.

(239) يُتَناولُ هذا الجانب الثاني في **الكتاب I**، 251 حيث يروي أبو يوسف أن إبراهيم قضى في حالة منفردة طبقاً لذلك. أما الحُكم المجرد الموافق له فإنّه ينسب في **آثار أبي يوسف** إلى إبراهيم، مذكور في هامش طبعة القاهرة، ص214، الإحالة 2. ويُروى القولان عن حمّاد.

(240) **الكتاب I**، 251، وهامش طبعة القاهرة، ص214، الإحالة 1.

نجد بعد وفاة إبراهيم، طبقاً للوقائع التاريخيّة المعروفة فيما لا يزيد عن قرن من الزمان، حالات عِدّة تضمّ أقوالاً متضاربة تتعلّق بأحكامه المزعومة(241). ولا بدّ أن تكون إحدى الرّوايتين المتضاربتين في الأقل زائفة في كلّ حالة من الحالات المذكورة. ونستطيع أحياناً حتى في صورة عدم وجود تضارب واضح أن نستنتج أنّ إحدى الرّوايتين اللّتين يزعم أنّهما تعودان إلى إبراهيم عارية عن الصحة(242). إلّا أنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ الرّوايات الأخرى التي تجاوزت الاختبار الأوّل صحيحة.

وعلى نقيض ذلك، يتعيّن علينا أن نَعُدَّ المواقف والآثار التي يزعم أنّها تعود إلى إبراهيم كلّها وهميّة إلى أن تثبت صحّتها، شأنها في ذلك شأن المواقف والآثار التي تُنسب إلى معاصريه(243). ويُعدّ حمّاد الذي سنتناوله بالنّقاش في الباب اللاحق، الراوي الأساسي لأقوال إبراهيم وحلقة الرّبط الوحيدة التي تربط بين إبراهيم وأبي حنيفة الذي ننتقل معه إلى عصر التدوين. وعليه، فإنّ حمّاداً أو من يختفي وراء اسمه يُعَدُّ مسؤولاً رئيساً(244) عن انتساب المواقف والأحاديث العراقيّة المتأخرة إلى إبراهيم؛ ويُمكننا في بعض الأحيان رصد هذه العمليّة رصداً مباشراً، فما كان يُعدُّ في الأصل على سبيل المثال موقفاً من مواقف حمّاد أُسقط على إبراهيم من خلال حمّاد، وعلى مسروق وهو أحد أصحاب ابن مسعود من خلال إبراهيم، وعلى ابن مسعود نفسه، ثم أُسقط الموقف نفسه لكن بأسانيد أخرى على بعضٍ آخر من صحابة النّبيّ، ولقد ورد ذلك على نحو جزئي في شكل أخبار تتضمّن تفاصيل ظرفية، وأُسقط في النهاية على النّبيّ نفسه(245).

---

(241) انظر مثلاً: **آثار الشّيبانيّ**، ص63، 101؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص80؛ **الكتاب I**، 163 (أ)؛ 163 (ب) بالمقارنة بـ **آثار أبي يوسف**، مذكور في هامش طبعة القاهرة، ص120، الإحالة 2؛ وسابقاً، ص269.

(242) انظر مثلاً: **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص73 بالمقارنة **بآثار أبي يوسف**، ص357. وقد سمع الشّيبانيّ ما جاء به عن محمد بن أبان بن صالح وهو راوٍ «ضعيف». (هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص74، الإحالة عدد9).

(243) انظر سابقاً، ص206.

(244) وليس المسؤول الوحيد، انظر سابقاً، الإحالة عدد 242.

(245) انظر: **الكتاب I**، 217 والحالات المُناظِرة التي تُذكر في هامش طبعة القاهرة.

تقودنا هذه الشكوك التي تحوم بالضرورة حول المواقف المنسوبة إلى إبراهيم ما دام إثبات صحّتها بصفة قطعيّة متعذِّراً، إلى القول إنّ عدداً من الأخبار التي تنبني على إعمال إبراهيم للرأي أو الاجتهاد عُموماً لا تقوم على ما يكفي من البراهين، علماً بأنّ هذه الأخبار لا يُمكن استبعادها بالاستناد إلى أسباب أخرى. وقد توافرت لنا فرصة الإشارة إلى حالتين من هذا النّوع تخصّ إحداهما الصداق(246)، أمّا الحالة الأخرى فإنّها تخصّ مسألة أخرى من مسائل النكاح إذ يذكر الشّيبانيّ في **آثاره**، ص61 اعتماد إبراهيم على نمطين من الاجتهاد، نمط أول يشير إليه باستعمال لفظة «أرأيت»(247)، وثانٍ، هو اجتهاد بسيط يعود بالتأكيد إلى زمن ما قبل أبي حنيفة. وعند تناوله لمسألة من مسائل الطلاق ينسب الشّيبانيّ في **آثاره**، ص78 إلى إبراهيم تفسيراً شكليّاً متشدّداً إلى حدّ لحالات إشهار الطلاق(248). وفي النهاية تطالعنا إحدى مسائل الزكاة؛ فالموقف الذي تشهد الوقائع التاريخيّة على انتسابه إلى ابن أبي ليلى، وهو موقف يُنسب إلى إبراهيم أيضاً، إلى جانب ما صاحبه من اجتهاد واضح المعالم، يمثّل أقدم مراحل الحكم في هذه المسألة(249).

يُمكن أن نطمئنّ إلى القول إنّ إبراهيم على نحو ما قدّمته الوقائع التاريخيّة قد جاء بمواقف تخص مسائل الشعائر (وربما تخص كذلك مسائل النسب بالمعنى الدّيني المباشر) إلّا أنّها لا تخصّ الفِقه بمعناه المحض؛ وهذا ما يُمكن أن نتوقعه من أحد عُلماء الدّين مع نهاية القرن الأوّل للهجرة.

**و ـ حمّاد:**

غالباً ما تُروى الأحكام الفِقهيَّة للمذهب الكوفي القديم حسب ما يَرِد في الإسناد المتّصل بها عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ(250). وتؤكّد هذه

(246) انظر سابقاً، ص132، 136 وما يليها.

(247) بشأن هذه اللفظة، انظر سابقاً، ص132.

(248) وتَرِد نسبته هذه المسألة إلى الشيوخ القدامى في **الكتاب II**، 11 (ج)؛ وفي **آثار أبي يوسف**، ص632 وما يليها في وقت لاحق.

(249) انظر لاحقاً، ص363.

(250) انظر: **آثار أبي يوسف** و**آثار الشّيبانيّ**، وغير ذلك.

الحقيقة المباشرة ما أجمعت عليه مصادر أخرى من القول إنّ حمّاد بن أبي سليمان كان أبرز شيخ من شيوخ المذهب الكوفي لدى أهل العراق في الجيل الذي سبق ظهور أبي حنيفة[251]. ويُذكر أنّ وكيع بن الجرّاح وهو أحد محدّثي القرن الثاني للهجرة قال في انتقاده لأهل الكوفة: «لولا حمّاد لكان أهل الكوفة بغير فِقه»[252]. ونقرأ في بعض الأبيات التي كُتبت في ذِكر مناقب أبي حنيفة، وهي تُنسب إلى مُحدّث آخر من مُحدّثي القرن الثاني هو عبد اللّه بن المبارك قوله: [الوافر التامّ]

«كفانا فَقْدُ حمّاد وكانت مصيبتنا به أمراً كبيرا

فردّ شماتة الأعداء عنّا وأبدى بعده علماً كثيرا[253]

ويُعدّ حمّاد أول من جلس لتدريس الفِقه في العراق لحلقة من أتباعه[254].

ويُعدُّ حمّاد أوّل فقيه عراقي تُقدّم الوقائع التاريخيّة شخصيّته على نحوٍ كامل؛ وقد رأينا في القسم (ج) أن أغلب الأقوال التي ينقلها وينسبها إلى إبراهيم لم تظهر في واقع الأمر قبل زمن حمّاد نفسه. وحتى إن أخذنا بعين الاعتبار كلّ الحالات التي يُمكن أن يكون اسم حمّاد قد ورد فيها على ألسنة الآخرين، فإنّ القَدْر الأعظم من الأحكام التي وصلت إلينا بالخصوص في **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ** يُنسب إلى إبراهيم عبر حمّاد، على الرَّغم من أنّه يجب أن يُنسب إلى حمّاد نفسه. ويُمثّل هذا الاستحضار لمن هم أرقى شأناً من الشيوخ بطبيعة الحال مثالاً واضحاً على نشوء الأسانيد بالعودة إلى ماضي الأزمنة وقد كنّا ذكرناه سابقاً[255]؛ كما أنّ هذا الاستحضار إنّما هو جزء ممّا كان مُتّفقاً عليه في زمن التدوين، وقد لقي القبول والترحاب في العراق على وجه الخصوص، إذ مضى أهل العلم وأصحاب المصنّفات على كسب التأييد لأحكامهم أو آثارهم، وذلك بنسبتها إلى شيوخهم؛ فالشّيبانيّ على سبيل المثال يُحيل في بداية كلّ فصل من **الجامع الصغير** وفي مستهلّ كتاب **المخارج في الحيل** على أبي حنيفة بوصفه

(251) انظر سابقاً، ص46.
(252) التِّرمِذي، **في النهاية**.
(253) **الخطيب البغدادي**، جXIII، ص350.
(254) غولدزيهر *(Goldziher)*، Zâhiriten، ص13.
(255) انظر سابقاً، ص203 وما يليها، 214.

المرجعيّة النهائية، وبوصف الشّيبانيّ قد حفظ هذه الحُجَّة روايةً عن أبي يوسف، غير أنّ هذا لا يعني أنّ الكتابين المذكورين بأية حال من الأحوال آثار أبي حنيفة وأبي يوسف ودروسهما، وإنما تُظهرُ مواقف الشّيبانيّ ما تقتضيه العلاقة التي تربط عُموماً التلميذ بشيخه(256). ويجب علينا هنا أن نفهم إحالة حمّاد باستمرار على إبراهيم بالمعنى نفسه للعلاقة المذكورة آنفاً(257).

لقد توافر لحمّاد متسع من الحرية في صياغة أقواله الخاصّة التي نسبها لاحقاً إلى إبراهيم(258). ويُساوي ابن سعد (الجزء VI، ص232) بين أحكام حمّاد من ناحية وما ينسبه حمّاد إلى إبراهيم من ناحية أخرى، وذلك بالقول: «لمّا قضى [حمّاد] بما كان يرى أصاب في عُموم ما قضى به، ولمّا روى أحاديث عن غير إبراهيم أخطأ». إذ تُذكر بعض أقوال حمّاد في واقع الأمر دون الإحالة على إبراهيم(259). إلّا أنّه لا يُمكن، على العُموم، الفصل بين الأحكام المتفق عليها لدى أهل الكوفة في زمن حمّاد وما جاء به من مواقف خاصّة به.

وقد روى حمّاد فضلاً عن أقوال الكوفيين من أهل العراق، وهي التي نسبها إلى إبراهيم ووجدها قد أُسقطت إلى حدّ ما على ابن مسعود وأصحابه، أحاديث عن النّبيّ وعن عدد من صحابته كانت في زمنه حديثة العهد بالانتشار(260). وقد جاءت هذه الأحاديث الخارجيّة التي لم تكن تنتمي إلى «السُّنَّة الحيَّة» للمذهب، والتي كثيراً ما تعارضت معها ومع أحكام حمّاد، نتيجة للضغط المتنامي الذي سلّطه أهل الحديث على المذاهب الفِقهيَّة القديمة. ولو فرضنا أنّ حمّاداً كان قد سمع هذه الأحاديث عن التابعين بصفة مباشرة، مثلما

(256) ورد كذلك ذكر استنتاجات منهجيّة مستنبطة من حُكم أتى به أحد العلماء كما لو كانت أحكامه الخاصّة. انظر: الشّيبانيّ، **المخارج**، «المُقدّمة»، ص66.

(257) غير أنّ أبا حنيفة لم يُسقط مواقفه على وجه العُموم بالعودة إلى حمّاد ومن خلاله إلى إبراهيم. ويُبَيِّن ذلك الاختلافات الكبيرة من حيث التفكير الفِقهيّ الدقيق الموجودة بين الأقوال الصحيحة التي ظهرت منذ زمن أبي حنيفة وبين تلك التي رُويت عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم. انظر سابقاً، ص300، الإحالة عدد 231.

(258) قارن **آثار أبي يوسف**، ص979، بـ **آثار الشّيبانيّ**، ص85، وبـ **الكتاب VIII**، 14.

(259) انظر مثلاً: **آثار أبي يوسف**، ص740 (قارن بما ورد سابقاً، ص242، الإحالة 151)؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص53، 79، 80، 91.

(260) انظر سابقاً، ص181.

يبدو ذلك من خلال الأسانيد، لوجب أن يكون نقدنا له أقلّ حدّةً ممّا جاء لدى ابن سعد.

لقد دخلت أحاديث الأحكام في الكوفة مرحلة التدوين بقدوم أبي حنيفة الذي أخذ العلم عن حمّاد، وتولّى صاحِباه وتابِعاه أبو يوسف والشّيبانيّ جمع مواقفه وتدوينها؛ وقد تطوّر مذهب الكوفة بفضل ما قام به هذان الشيخان من جهود ليفضي إلى ظهور المذهب الحنفيّ[261].

يهتمّ **الكتاب I** بمواطن الاختلاف بين أبي حنيفة ومعاصره ابن أبي ليلى الذي شغل منصب القضاء على الكوفة فيما يتعلّق ببعض التفاصيل الدقيقة للأحكام الفِقهيَّة. وقد طُرحت هذه المسائل ونوقِشَت في المرحلة الفاصلة بين زمن حمّاد من ناحية وأبي حنيفة وابن أبي ليلى من ناحية أخرى[262]. وعلىٰ الرَّغم من ندرة الفرص التي أُحيل فيها على السّلف من أهل العلم هنا، من الواضح أنّ ابن أبي ليلى يقول بـ «السُّنَّة الحيّة» لمذهب أهل الكوفة الذي يَعَدُّ اسم إبراهيم النخعيّ (وكذلك اسم ابن مسعود) رمزاً له. ويُمثّل ابن أبي ليلى عُموماً مرحلة قديمة من المراحل التي عرفتها الأحكام، وذلك بالمقارنة بمعاصره أبي حنيفة، وهو ما يعني أنّه كان أكثر محافظةً منه، وأنه كان يُولي الاشتغال بالقضاء عنايةً أكبر واهتماماً أوضح من أبي حنيفة؛ وهذا ما ينسجم مع المنصب الذي شغله[263].

**ز ــ المعارضة العراقية:**

كان ابن مسعود وعليّ يُعَدّان مع نهاية القرن الثاني للهجرة أهمّ شيخين يَعتمد عليهما أهل العراق من بين غيرهم من صحابة النّبيّ[264]. وقد رأينا في القسم (ث) كيف أصبح اسم ابن مسعود ملتصقاً بالتيار الأساسي لأحاديث الأحكام في مذهب الكوفة. وقد تعيّن على أيّ موقف يسعى إلى معارضة مذهب

(261) انظر سابقاً، ص18 وما يليها من صفحات؛ ولاحقاً، ص393، 399.
(262) انظر سابقاً، ص300، الإحالة 231؛ ص306، الإحالة 257.
(263) انظر لاحقاً، ص371 وما يليها.
(264) انظر سابقاً، ص45 وما يليها.

أهل الكوفة القائم على الأحاديث إثر ذلك أن يستند إلى مرجعيّة تساوي مرجعيّة ابن مسعود بل تفوقها إن أمكن، ما بقيت الإحالة على صحابة النّبيّ تحمل وزناً. ولهذا السّبب أصبح من السّهل الاستناد إلى اسم عليّ الذي تولّى الخلافة واتّخذ من الكوفة مقرّاً له. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ الأحكام المنسوبة إلى عليّ تُجسّد التعاليم المنهجيّة لأيّة فرقة، أو أنّها تُمثّل حديثاً ما كذاك الحديث الذي اقترن بأسماء ابن مسعود وأصحابه وإبراهيم النخعيّ وحمّاد. وسنتمكّن في الحقيقة من التمييز بين بعض التوجّهات المنفصلة التي تضمّنتها جملة أحاديث الأحكام المنقولة عن عليّ[265]. غير أنّ كلّ ما يُمكن أن نقوله هو أنّ هذه الأحاديث تُمثّل عُموماً مواقف وُظِّفَت لمعارضة «السُّنَّة الحيّة» للمذهب الكوفي؛ وعلى هذا النّحو، فإنّها قد ظهرت بعدها[266].

ويُمثّل ما تقدّم طبعاً صورة مبسّطة جدّاً عمّا عرفه تطوّر الأحكام والأحاديث في العراق من تعقيد. فلم تعرف أغلب المواقف التي انبنت على سلطة عليّ نجاحاً وانتشاراً، إلّا أنّ بعضها لقي ضرباً من القبول[267]؛ وأحياناً ما تظهر أقدم المراحل التي عرفتها الأحكام العراقيّة من خلال أحاديث تُروى عن عليّ[268]؛ أمّا المواقف العراقيّة المتروكة، فقد ظهرت في أحاديث تُروى عن ابن مسعود[269]. إلّا أنّ أحاديث عليّ تُمثّل عُموماً نموذجاً للمواقف المتروكة التي أتى بها المعارضون من أهل العراق، كما تُمثّل أحاديث ابن مسعود نموذجاً للأحكام التي اعتاد مذهب أهل الكوفة اتخاذها، ويبدو هذا من خلال ما يَرِد في **الكتاب II**، بالمقارنة بما يَرِد في **آثار أبي يوسف وآثار الشّيبانيّ**.

وكثيراً ما تعكس أحاديث عليّ المتروكة المذكورة في الكتاب II، توجُّهاً صارماً ودقيقاً تأثّر بشكل واضح ببعض الاعتبارات الدينيّة والأخلاقيّة، وقد أدّى

(265) تشكّل الأحاديث التي تُروى عن عليّ ثلاث مراحل متعاقبة عرفها الحُكم المتعلّق بالمُكاتب: انظر لاحقاً، ص356 وما يليها.

(266) انظر سابقاً، ص85 وما يليها.

(267) انظر سابقاً، ص210 كما تتوافر بعض الأمثلة الأخرى على ذلك.

(268) كما هو الحال في المثال المذكور سابقاً، الإحالة 265.

(269) انظر: **الكتاب II**، 2، (ج) **وآثار الشّيبانيّ**، ص5؛ وانظر كذلك سابقاً، ص274.

عامل الحيطة، الذي اكتنف هذا التوجّه[270] على ما يبدو، إلى ظهور توجّه يخالفه يدعو إلى درء الحدود[271].

ونلاحظ أنّ هذا الصنف من الأحاديث العراقيّة المنقولة عن عليّ، يوازي على نحوٍ منتظم تقريباً الأحكام التي أُقرّت في المدينة؛ غير أنّ هذه الأحكام بقيت أحياناً متروكة حتى في المدينة[272]، لكنّها غالباً ما صارت الموقف المتداول بها[273]. ثمّ إنّه بالتوازي مع ما عرفه مذهب أهل المدينة من تطوّر في وقت متأخّر نسبيّاً[274] استطاعت جُملة من الأحكام بقيت منحسرة في العراق، لأنّها لم تتمكّن من تجاوز الأحاديث الثابتة، أن تتحوّل إلى أحكام مُعترف بها اعترافاً واسعاً في المدينة[275].

وتُمثّل جملة أخرى من الأحاديث المرويّة عن عليّ ضرباً من ضروب القياس الفجّ البدائيّ، كما تُمثّل ما بُذل من محاولات غير مجدية غايتها التنظير[276]. ويتّخذ هذا الاجتهاد البدائي في بعض الأحيان شكل «أَحَاجٍ فِقهيَّة» يُمثّل الشعبيّ في بعضها حلقة الرّبط التي تجمع أسانيدها[277]. ويُمكن أن ننتهي من خلال ما تقدّم إلى القول إنّ «السُّنَّة الحيّة» الكوفيّة التي استهدفتها أحاديث عليّ بالنقد، أصبحت تقترن باسم ابن مسعود أو بأسماء أصحابه في أقلّ تقدير،

---

(270) انظر سابقاً، ص277.

(271) **الكتاب II**، 18، (ح)، (خ)، (ر)، (ط)؛ قارن بِ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص303.

(272) انظر سابقاً، ص213 (من المؤكّد أنّ هذا الحكم يعود إلى العراق)، 288 وما يليها؛ للاطّلاع على المزيد انظر: **الكتاب II**، 8(أ) = 20(أ)، مقارنة بـ **المُوَطَّأ**، جII، ص92، 94 و**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص180.

(273) انظر سابقاً، ص277، 291؛ للاطّلاع على المزيد، انظر: **الكتاب II**، 2 (ت)، مقارنةً بـ **المُدَوَّنة**، جI، ص25.

(274) انظر سابقاً، ص287؛ ولاحقاً، ص352 وما يليها.

(275) انظر كذلك لاحقاً، ص326.

(276) انظر سابقاً، ص134 وما يليها من صفحات، 216؛ وللاطّلاع على المزيد انظر: **الكتاب II**، 13 (ت).

(277) **الكتاب II**، 13 (ب) وما يليها من فقرات، (ذ)، (ر)، 14 (أ). وقد أخذت الزيدية هذا الصنف من الحديث وأصبحت تعتمده في مواقفها. (انظر: المجموع، ص690 وما يليها من صفحات)، غير أنّ هذا لا يعني أنّه صنف شيعي من الأحاديث. (انظر لاحقاً، ص333 وما يليها).

وذلك في مرحلة سبقت ظهور هذا الاجتهاد البدائي. وتعكس هذه الأحاديث المنهجيّة على ما يبدو مرحلة مبكرة من التفكير الفِقهيّ لدى أهل العراق، وذلك على عكس ما سبقها من مجموعة من الأحاديث التي تُروى عن عليّ، وتُمثّل الأساس الذي سبق ظهور نشاط أهل الحديث.

وقد أصبح في إمكان أهل العراق مع نهاية القرن الثاني للهجرة أن يقولوا في معرض حديثهم عن أحاديث عليّ المتروكة: «لا أحد يقول بهذا»[278]؛ كما أصبح في إمكانهم ردّها بوصفها تقع خارج مجال «السُّنَّة الحيّة» للمذهب، غير أنّهم لم يتورّعوا في مرحلة سابقة عن تفنيدها بالاعتماد على مواقف رديئة ومبالغ فيها نسبوها أيضاً إلى عليّ. ويصعب التّمييز بين بعض هذه المواقف والأحكام الأصلية المنسوبة إليه[279]. ونجد في **صحيح مسلم**[280] إشارة إلى ما تسبّبت فيه أحاديث عليّ من اضطراب بقي صداه يتردّد في لاحق الأزمنة، إذ يُقال إنّ ابن عباس اعترض بالخصوص على أحاديث رُويت عن عليّ. كما يذكر أنّ صاحباً غير معروف من أصحاب عليّ قد عبّر عن أسفه لِما تعرّضت له أحاديث عليّ من تزوير. ويُنسب إلى المغيرة بن مقسم الضبّي قوله إنّ أحاديث عليّ لم تُروَ روايةً موثوقاً بها إلّا عن بعض أصحاب ابن مسعود. غير أنّنا لا نجد أثراً لأيّ ضرب من ضروب المجاملة للأحكام الفِقهيَّة الشيعيّة في الأحاديث العراقيّة المنقولة عن عليّ.

**ح ـ سُفيان الثَّوري:**

ينتمي سُفيان الثَّوري الذي عاصر أبا حنيفة وكان يصغره سنّاً إلى زمن التدوين: إلّا أنّه ينبغي أن نشير إليه هنا بوصفه شيخاً كوفيّاً[281] لم يلتحق بأتباع أبي حنيفة وإنّما أسّس مذهباً فِقهيّاً خاصّاً به، وقد عَدَّهُ الفقهاء والمُحدّثون والزهّاد واحداً منهم[282]. أما ابن قُتَيْبَة، فإنّه يراه أحد أهل الفِقه (**المعارف**،

---

(278) **الكتاب II**، 13 (ت)، (ج)، 16 (أ).

(279) **الكتاب II**، 14 (ب)، 18 (ش)، وربّما 18 (ذ)، (ص).

(280) باب النّهي عن الرواية عن الضعفاء.

(281) وقد ولد في الكوفة وعاش فيها، وتوفّي بالبصرة من طريق المصادفة.

(282) انظر: بلسنر (Plessner) في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل «سُفيان الثَّوري» (*E.I., S.V. Sufyān al-Thawri*).

ص249). ويقول صاحب **الفهرست** عن «سُفيان الثَّوري» (ص225) إنّه يُعدّ ضمن الفقهاء المُحدّثين[283]. ويُمكن أن نقول بكلّ يقين اعتماداً على ما دوّنه الطبريّ[284] من مقتطفات طويلة من أحكامه إنّ سُفيان الثَّوري كان بالأساس فقيهاً وشيخاً من شيوخ المذاهب القديمة[285]. ويظهر من خلال آرائه واجتهاده، على الرَّغم من أنّها بلا شكّ عراقيّة النَّزعة في عُمومها، أنّه من الخطأ القول على سبيل التعميم بوجود أحكام مُوحّدة حتى داخل حلقة أهل الكوفة نفسها بالاستناد إلى الأحاديث التي تُروى حسب إسنادها عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم[286].

## 5. أهل المدينة وأهل مكة

### أ ـ فقهاء المدينة السبعة:

يجب عند البحث في تاريخ المذهب الفِقهيّ لدى أهل المدينة أن نطرح جانباً كُلّاً من عُمر وابن عُمر اللذين يُمثّلان أهم شيخَينِ لهذا المذهب من صحابة النّبيّ[287]. وقد رأينا أنّ أحاديث الصّحابة لا يُمكن أن تُعَدَّ أحاديث صحيحة[288]، وأنّ اسم عُمر الذي تُنسب إليه أفكار مُهمّة مُتّصلة بالفِقه وشؤون الإدارة الإسلاميين قد استحضره أهل المدينة وأهل العراق[289]. كما رأينا أنّ الأحاديث التي يرويها نافع عن ابن عُمر اعتماداً على أحد الأسانيد الموجودة هي من إنتاج مُحّدثين مجهولين عاشوا في القرن الثاني للهجرة[290].

وتُعَدّ المدينة من خلال الصورة المُتّفق عليها موطناً للسُّنَّة النبويّة، إلّا أنّ هذه

(283) بشأن هذه التصنيفات الاعتباطية، انظر: غولدزيهر (Goldziher)، *(Zâhiriten)*، ص4.

(284) مراجعة: كارن (Kern)؛ ومراجعة: شاخت (Schacht).

(285) بشأن موقفه من «السُّنَّة الحيَّة»، انظر سابقاً، ص264.

(286) انظر مثلاً: **الطبري**، ص64 (قارن بما سيَرِد لاحقاً، ص364 وما يليها)، 76 (قارن بما سيَرِد لاحقاً، المصدر نفسه)، 97 (قارن **بالكتاب IX**، 18). وانظر سابقاً، ص19.

(287) انظر سابقاً، ص38 وما يليها.

(288) انظر سابقاً، ص219 وما يليها.

(289) انظر سابقاً، ص46.

(290) انظر سابقاً، ص228 وما يليها من صفحات.

الصورة مُصطنعة وظهرت في وقت مُتأخّر[291]؛ فقد رأينا أنّ تطوّر النظرية والأحكام الفقهيّة في المدينة، جاء بعد التطوّر الذي جرى في العراق وانبنى على أساسه[292]. وبذلك، يصحّ أن ننطلق في دراستنا لمذهب أهل المدينة من «فقهاء المدينة السبعة»؛ ويُمثّل هؤلاء مجموعة عاشت في زمن التابعين وقد تُوفّي جميعهم قُبيل سنَة 100 للهجرة أو بُعيدها. وتشتمل هذه المجموعة حسب ما تتضمّنه القائمة التي تحظى بأكبر قَدْر من القبول والموافقة على الشيوخ الآتي ذكرهم:

- سعيد بن المسيَّب (ت بعد سنة 90)
- عُرْوة بن الزُّبير (ت سنة 94)
- أبو بكر بن عبد الرحمن (ت سنة 94)
- عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة (ت سنة 94 أو سنة 98)
- خارجة بن زيد (ت سنة 99 أو سنة 100)
- سليمان بن يسار (ت نحو سنة 100).
- القاسم بن محمد (ت سنة 106).

ولا يقوم مفهوم «الفقهاء السبعة» الذين يُمثّلون أهل المدينة في نهاية القرن الأول على أيّ أساس من الصحة في واقع الأمر؛ فعندما أُثيرت قبل ذلك مسألة تحديد من يمثّل المدينة من الفقهاء كثيراً ما ذُكرت أرقام أخرى غير الرقم سبعة. وحتى عندما يُشار إلى هذا الرقم بعينه، فكثيراً ما تكون هنالك اختلافات كبيرة في تحديد الأسماء؛ إذ يقول الرّاوي قبيصة بن ذؤيب إنّ حلقته في مسجد المدينة كانت تتكوّن من عروة بن الزُّبير وأخيه مصعب وأبي بكر بن عبد الرحمن وخليفة المستقبل عبد الملك وعبد الرّحمن بن مسوار وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وعبيد اللّه بن عبد اللّه[293]؛ وتمثّل قائمة أخرى تصوّراً اعتباطيّاً محضاً لأسماء فقهاء المدينة، وهي تتضمّن زيادةً على ذلك اسم امرأة محدّثة، وتضمّ ابن

(291) للاطّلاع على بعض الإحالات، انظر سابقاً، ص146، الإحالة 348.
(292) انظر سابقاً، ص287 والإحالات المذكورة هناك.
(293) البلاذري، **الأنساب**، ص257.

المسيَّب وسليمان بن يسار وأبا بكر بن عبد الرحمن وعكرمة وعطاء [الذي غالباً ما يُعدّ من أهل مكة] وعَمرة بنت عبد الرحمن وعُروَة والزّهريّ[294]. أمّا أقدم الإحالات على المجموعة المتفق عليها، فإنّها تقع على حدّ علمنا في **كتاب الطّحاوي**، جزء I، ص163، وتَرِد بعد ذلك بوقت قصير في كتاب **الأغاني**، الجزء VIII، ص96، حيث يشير عبيد اللَّه بن عبد اللَّه فيما يقوله من أبيات شعريّة يخاطب فيها امرأة معيّنة إلى الفقهاء الستة الآخرين بوصفهم شهوداً على حبّه. ولا نحتاج في هذا السّياق إلى تأكيد زيف هذه الأبيات.

تُعدّ «السُنَّة الحيّة» لمذهب أهل المدينة مجهولة إلى حدّ كبير[295]، فحيثما يذكر بعض الآحاد من الشيوخ في النصوص الفِقهيَّة القديمة لا نجد أثراً لأيّ مجموعة بعينها؛ إذ يذكر مالك على سبيل المثال القاسم بن محمد وعُروَة بن الزُّبير وأبا بكر بن عبد الرحمن إلى جانب «بعض [آخر] من العُلماء» (**المُوَطَّأ**، الجزء I، ص269) كما يُحيل في **المُدَوَّنة**، الجزء IV، ص54 إلى شيوخ مالك بوصفهم «السلف من العُلماء كابن المسيَّب وغيره»، وينطبق الشيء نفسه على الشّافعيّ الذي يصرّ على جمع أخبار زائفة عن السّلف من شيوخ المدينة، وعلى توظيفها في مواجهة معاصريه من أهل المدينة. فهو يقول على سبيل المثال: «فكيف زعمتم أنّ الفقهاء بالمدينة لا يختلفون» (**الكتاب III**، 85)[296].

ولا تتفق الأحكام الحقيقية التي عمل بها مذهب أهل المدينة في كثير من الأحيان مع ما يزعم أنّها مواقف شيوخ المدينة في زمن التابعين. وتُعدّ الأخبار المتعلّقة بهؤلاء [التابعين] زائفة إلى حدّ كبير[297]. وقد ردّ الشّافعيّ النظريّة الفِقهيَّة لمذهب أهل المدينة وفروع أحكامهم بناءً على ما وجده من تباين بين

(294) **ابن سعد**، جII، ص128-133. تحوم شكوك كثيرة حول الإشارة إلى مجموعة الفقهاء السبعة المعروفين، وهي إشارة تنسب في **التهذيب**، جIII، ص807 إلى ابن مبارك.

(295) انظر سابقاً، ص107.

(296) بشأن **الكتاب IV**، 258 حيث يذكر الشّافعيّ ابن المسيَّب بوصفه شيخ أهل المدينة. انظر سابقاً، ص109 وما يليها.

(297) للاطّلاع على إحالات، انظر سابقاً، ص196 الإحالة 25.

«السُّنَّة الحيّة» والأخبار الوهميّة المتعلّقة بالسّلف من الشيوخ[298].

ويُمكننا في بعض الأحيان ملاحظة نموّ هذه الأخبار الزائفة التي تحوم حول السلف من الشيوخ على سبيل المثال في المدّة القصيرة الفاصلة بين زمن مالك وزمن ابن وهب[299]، أو في المدّة الفاصلة بين زمن مالك وزمن ابن عبد البرّ[300]؛ ويقف الدراوردي الذي عاصر مالكاً وكان يصغره سنّاً وراء بعض تلك الأخبار[301].

وعلى هذا النحو، يصبح من المحال الجزم بصحّة الأخبار المتعلّقة بفقهاء المدينة على عهد التابعين، إلّا إذا أمكن إثبات ذلك بالحُجَّة القاطعة، وسيكون من باب التسرّع استبعاد إمكان حصول ذلك من حيث المبدأ (*a priori*)؛ إلّا أنّه بالاعتماد على ما أمكننا التثبّت منه في دراسة تطوّر أحكام أهل المدينة لم نجد أيّ موقف يُنسب إلى أحد هؤلاء الفقهاء القدامى يُرجّح أن يكون صحيحاً؛ فمن غير المحتمل حسب ما يتوافر في عُموم تاريخ الأحكام الفِقهيَّة أن يكون أهل المدينة قد حقّقوا على عهد «الفقهاء السبعة» تطوّراً يفوق ما حقّقه معاصرهم العراقيّ إبراهيم النخعيّ[302]. ولمّا كانت أحكام ابن المُسيَّب تختلف عن أحكام مالك[303] في عشر مسائل، وهذا ممّا يدفعنا إلى التسليم بأنّ مذهبيهما متقاربان، دلَّ ذلك على ما عرفته الأحكام لاحقاً من تنظيم منهجيّ[304].

وإذا أردنا أن نُقدّم مثالاً على ما انتهينا إليه في الفقرة الماضية من نتائج،

---

(298) انظر سابقاً، ص100 وما يليها.

(299) قارن **المُوَطَّأ**، جIV، ص41 و**الكتاب III**، 148 (ص247) و**الكتاب VIII**، 11 بـ **المُدَوَّنة**، جXVI، ص168. أمّا القول الذي يُروى عن الماجشون وهو أحد معاصري مالك فيعدّ قولاً صحيحاً. انظر سابقاً، ص285.

(300) انظر سابقاً، ص82 وما يليها.

(301) انظر سابقاً، ص251.

(302) انظر سابقاً، ص300 وما يليها من صفحات.

(303) الطبري، تحقيق كارن (Kern)، ص68. ويُنسب إلى ابن المُسيَّب موقفان متعارضان يتعلّقان بالمسألة المخصوصة التي تُذكر في ذلك الموطن وهو ما يحمل دلالة واضحة.

(304) وهذا ما يذلّل الصعوبات التي وجدها برغشتراسر (Bergsträsser) في *Islam*، جXIV، ص81.

فإنّه من المجدي تحليل حالة تبدو فيها الأخبار المتعلّقة بحكم فقيه من «الفقهاء السبعة» صحيحة في ظاهرها؛ فقد دأب السلف من أهل المدينة على القول بـ «العمل» أو الإجماع، وذلك بالإشارة إلى ما جرى الناس عليه، وقد ثبت استعمال يحيى بن سعيد لهذا المصطلح (**المُدَوَّنة**، الجزء I، ص36)، كما أنه يَرِد في غير الرّسالة الفِقهيَّة لابن المُقَفَّع (**رسالة الصّحابة**، ص121). إلّا أنّ هذا المصطلح خرج تقريباً عن دائرة الاستعمال المتداول على عهد مالك أي في القرن اللاحق(305)، علماً بأنّ استعمال هذا المصطلح قد يعود حتى إلى سنة 100 للهجرة، أي قبل ظهور مالك بما يزيد على الجيل بقليل، ويُنسب هذا الصنف من الإحالة نفسه على ما جرى الناس عليه في الحقيقة إلى القاسم بن محمد، وذلك في روايته لقول فِقهيّ مأثور يحتج به تأييداً لحُكم متداول لدى أهل المدينة(306)، كما يُنسب إلى سليمان بن يسار، وذلك في قولٍ له عن الإجماع بالمدينة(307)، وهو قول يمثّل بكلّ تأكيد المرحلة التي مرّت بها الأحكام قبل ظهور مالك؛ غير أنّ سليمان بن يسار نفسه يظهر كذلك بوصفه الراوي الأساسي لحديث مضاد للحُكم المتداول لدى أهل المدينة فيما يتعلّق بالمسألة التي قضى فيها القاسم بن محمد(308). ويبدو أنّ أسماء السلف من شيوخ أهل المدينة قد أُلحقت هنا كما اتفق بعدد من الآراء التي يُمكن أن تكون في حدّ ذاتها قديمة.

**ب ـ الزّهريّ:**

تتضمّن المواقف المنسوبة إلى شيوخ المدينة انطلاقاً من زمن الزّهريّ بعض الصحّة التي يُمكن إثباتها. وقد توفي الزّهريّ سنة 124 للهجرة، أي قبل وفاة مالك بخمسٍ وخمسين سنةً، وبذلك، فإنّ احتمال الاتصال بين الطرفين أكبر من احتمال وجوده بين مالك ونافع(309). ويجوز القول دون الحالات التي يذكر فيها

---

(305) لكن انظر **المُوَطَّأ**، جIII، ص98: وذلك الأمر الذي كانت عليه الجماعة ببلدنا. وبشأن المصطلحات التي عادةً ما استعملها مالك. انظر سابقاً، ص80 وما يليها.

(306) انظر سابقاً، ص226؛ وبشأن نقد الشّافعيّ، انظر سابقاً، ص84.

(307) **المُوَطَّأ**، جII، ص338؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص321؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص118.

(308) انظر سابقاً، ص283 وما يليها.

(309) انظر سابقاً، ص228 وما يليها.

مالك صراحة أنّه سأل الزّهريّ أو سمعه يقول شيئاً ما[310]. كما توجد كذلك مواقف أخرى تُنسب إلى الزّهريّ هي أيضاً مواقف صحيحة[311].

وقد ارتبطت بالزّهريّ مع نهاية القرن الثاني للهجرة عدّة مواقف زائفة كثيراً ما كانت متضاربة[312]. وقد ضُمّ اسمه إلى أسانيد أحاديث لم تكن موجودة بعدُ في زمانه، كما لُخِّصَتْ من خلال هذه الأحاديث مقولات وهميّة تتعلّق بأحكامه المفترضة، ويظهر الزّهريّ بوصفه حلقة الوصل التي تربط بين أسانيد عدد من أحاديث النّبيّ والصّحابة والتابعين[313]. إلّا أنّه يصعب أن نردّ إلى الزّهريّ مسؤوليّة القَدْر الأكبر من هذه الأحاديث. وتهدف الأمثلة الآتية إلى إظهار نشوء بعض الأخبار الزائفة عنه:

إنّ النّقد الذي وجّهه أهل المدينة إلى الحُكم المتداول لدى السّلف المتعلّق بالرضاعة في الفِقه انتهى إلى الفشل[314]. ويُمثّل الزّهريّ حلقة الوصل التي تربط أسانيد الأحاديث المضادة المتعلّقة بموقف السلف من شيوخ المدينة والتي تذهب إلى تأييد الحكم الأصلي (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص88). لكن نُسبت إليه كذلك رواية حديث نبويّ يُؤيِّدُ التعديل المتروك (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص271؛ **الكتاب III**، 56). ويستشهد ابن وهب (**المُدَوَّنة**، الجزء V، ص87) بقوله: «انتهى أمر المسلمين إلى ذلك» [أي إلى تأييد الحُكم المتداول لدى السّلف]. إلّا أنّ هذا ينطبق على ما كان عليه الأمر في بداية تطوّر الحُكم لا علىٰ ما انتهى إليه.

ونُسب إلى ابن المُسيَّب موقف زائف يتعلّق بالدية، كما نُسبت إلى الزّهريّ ملاحظة يزعم أنّه قالها في شأن المسألة نفسها، واستُخلصَ الموقِفان من قول آخر مختلف يتعلّق بحُكم ابن المُسيَّب، وهو أيضاً قول وهمي موضوع[315].

(310) انظر مثلاً **المُوَطّأ**، جII، ص67؛ جIII، ص36، 37، 159؛ جIV، ص202.
(311) انظر مثلاً **المُدَوَّنة**، جXVI، ص166؛ وسابقاً، ص128.
(312) انظر سابقاً، ص146 وما يليها.
(313) انظر سابقاً، ص228.
(314) انظر سابقاً، ص277.
(315) انظر سابقاً، ص285.

يَرِد أقدم حُكم أُطلق على الزّهريّ، على ما نعلم، على لسان الشّيباني الذي ينعته بـ «أفقههم [أهل المدينة] وأعلمهم في زمانه وأعلمهم بحديث رسول اللّه ﷺ» (**الكتاب VIII**، 13). وهو ما يعكس ما عرفته معايير الجيل اللاحق من تغيير.

**ج ـ ربيعة:**

لقد عَدَّ الشّيبانيّ (**الكتاب VIII**، 13) ربيعة بن أبي عبد الرحمن الذي كان أصغر من الزّهريّ سنّاً أبرز فقهاء المدينة في زمانه، أمّا ما اشتهر به بالخصوص فدفاعه عن الرّأي بشدّة، وهو ما جعله يوسم في وقت لاحق بربيعة الرّأي. وجماع ذلك لا أساس له من الصحة[316]؛ فالأخبار التي نملكها عن ربيعة شبيهة في طابعها بتلك التي تخصّ الزّهريّ، إذ تشمل قَدْراً لا يُستهان به من الأحكام الصحيحة إلى جانب زيادات زائفة، علماً بأنّه يُمكننا في الكثير من الحالات التحقق من صحّة المواقف المنسوبة إليه أو من زيفها.

وتُعدّ بعض الإحالات، كتلك التي ترد في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص229، صحيحة بكلّ تأكيد؛ إذ يذكر مالك هنا أنّه سمع ربيعة يقول قولاً فيما يجب عمله للتكفير عن مخالفة معيّنة لقواعد الإحرام عند أداء مناسك الحج[317].

وللاطّلاع على مزيد من الأمثلة على المواقف الصحيحة لربيعة، انظر النص الذي يرد في **المُدَوَّنة**، الجزء IV، ص64، وهو يُعبّر عن تفكير فِقهيّ دقيق ويمهّد الطريق للحُجَّة التي يقول بها الشّافعيّ (**الكتاب III**، 80). وانظر كذلك في **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص130 وص133، وقد ناقشنا هذين المقطعين سابقاً، ص192. وانظر كذلك في **المُدَوَّنة**، الجزء XVI، ص166، حيث توجد إحالة تتعلّق بما قيل في الزّهريّ من قول صحيح. وقد تكون إحالة الشّيبانيّ على حكم ربيعة في **الكتاب VIII**، 13 صحيحة أيضاً[318]، وكذلك الشأن في القول الذي يسوقه الطّحاوي (الجزء I، ص43) والذي يُعبّر عن الموقف المعادي للحديث

(316) انظر سابقاً، ص146.

(317) انظر تفاصيل الجدل في **الكتاب III**، 97.

(318) انظر سابقاً، ص266 الإحالة عدد 86.

في النّصف الأول من القرن الثاني، ويشتمل على حكم يقوم على الانطلاق من الكلّ إلى الجزء *(a maiore ad minus)*.

وقد سبق أن تناولنا نماذج من الأخبار الزائفة المتعلّقة بربيعة بالنقاش في ص57 و104 و137 و153 وما يليها. وتتضمّن هذه النماذج، فضلاً عن المواقف التي يزعم أنّها لربيعة، أحاديث أصبح ربيعة يُعدّ من خلالها راوياً، علماً بأنّ ربيعة لم يكن يُعدّ من المُحدّثين.

**د ـ يحيى بن سعيد:**

عاش يحيى بن سعيد بعد زمن ربيعة وكان ذلك في منتصف المدّة الفاصلة بين زمن الزّهريّ وزمن مالك، ويُعدّ أحد الرّواة المباشرين الذين روى مالك الأحاديث عنهم. ومن المؤكّد أنّ المواقف التي ينسبها مالك وغيره من الكتاب القدامى إليه صحيحة، ويُعدّ يحيى من جانب آخر مسؤولاً عن نقل قَدْر لا يُستهان به من الأخبار الزائفة التي تتعلّق بالسلف من شيوخ المدينة، وقد ظهرت هذه الأخبار في زمانه، كما أنه ينقل أحاديث وأسانيد كانت قد وضعت في الماضي القريب[319].

دخل مذهب أهل المدينة بقدوم مالك مرحلة التدوين، وكان ذلك بعد زمن يحيى بقليل؛ ويتحدّث الشّافعيّ (**الكتاب IV**، ص257) عمّا عرفته أحاديث الأحكام المدنيّة في زمن مالك من صراع بين المواقف[320]. إلّا أنّ تفاصيل هذا الصراع ضاعت لأنّ المذهب القديم لأهل المدينة قد تحوّل إلى المذهب المالكي ولم يُحتَفَظْ إلّا بآثار مالك وأتباعه.

**هـ ـ المعارضة المدنية:**

لقد وجد في المدينة كما رأينا في العراق[321] عدد كبير من أحاديث الأحكام مثّلت مواقف وُظِّفَتْ لمعارضة «السُّنَّة الحيّة» للمذهب. ونحن لا نقصد بهذا القول ما استقرّ من بقايا المواقف القديمة وغيرها ممّا ظهر في وقت لاحق، وقد عرفت هذه المواقف إمّا الاستبعاد أو الفشل في تحقيق الاعتراف بها من

(319) انظر مثلاً ما ورد ذكره سابقاً، ص219، 272 وما يليها.
(320) **الكتاب IV**، 257، ذكر سابقاً، ص19.
(321) انظر سابقاً، ص307 وما يليها من صفحات.

خلال المسار الطبيعي لتطوّر الأحكام[322]؛ وإنّ ما يهمّنا في هذا الإطار هو المواقف التي جاءت في شكل أحاديث عن النّبيّ والصّحابة لمعارضة الأحكام التي جرى عليها المذهب ولتقوم مقامها[323]. ولا يُمكن حصر جملة هذه الأحكام المعارضة من الناحية الشكلية في المدينة بالسهولة نفسها التي يتمّ بها الأمر في العراق حيث تُنسب أغلب هذه الأحكام إلى عليّ؛ فإذا كانت أهمّ مجموعة من أحاديث الأحكام الصادرة عن المعارضين من أهل المدينة تُروى بإسنادها عن نافع عن ابن عُمر[324]، فإنّ من صحابة النبيّ مَن لا يقلّ حضورهم عن الصّحابيين المذكورين.

ولا تمثّل أحاديث المعارضين من أهل المدينة ومواقفهم كتلة واحدة في جانبها المادي، شأنها في ذلك شأن مواقف العراقيّين وأحاديثهم، إلّا أنّها تُمثّل في عُمومها أقوال أهل الحديث الذين سعوا إلى تعديل «السُّنَّة الحيَّة» لمذهب المدينة. وكثيراً ما دفعهم التشدّد في الدّين والورع إلى ذلك، وهو ما يظهر مثلاً من خلال إدخال تعديل على أحكام الصوم (انظر سابقاً، ص138 وما يليها) ووضع شروط صارمة تتعلّق بالرّضاعة (ص197)، وإطالة عدّة المتوفّى عنها زوجها وهي حامل (ص205 وما يليها)، غير أنّ رغبة أهل الحديث في التعديل لم تكن دائماً بالدرجة نفسها من التشدّد والورع. فقولهم بـ «المسح» مثلاً (انظر لاحقاً، ص241 وما يليها) أقلّ تشدّداً ممّا سبق ذكره من أحكام؛ أمّا موقف أهل الحديث من مسألة تخصّ الشعائر، وهو موقف ينبني على مقارنة بما جاء في حكم قائم على بعض أحاديث السّيرة النبويّة، فإنّه موقف محايد من حيث الصرامة والتشدد (ص125، الهامش رقم 5).

لم تعرف هذه الأحكام التي جاء بها المحدّثون انتشاراً في المدينة، إلّا أنّ غيرها من الأحكام لقي القبول وأصبح يمثّل جزءاً من تعاليم مذهب المدينة[325].

---

(322) انظر سابقاً، ص128 (بشأن الزّهريّ)، 145 (السّطر 1 وما يليه). ويَرِد مثالان آخران على مثل هذه المواقف في الكتاب **VIII**، 9.

(323) انظر سابقاً، ص85 وما يليها.

(324) انظر سابقاً، ص231.

(325) انظر سابقاً، ص198، 277، 291. لمزيد التوسّع، انظر: **الاختلاف**، ص207 وما يليها.

وقد أخذ الكثير من أحكام المعارضين من أهل المدينة، مقبولاً كان أو متروكاً على حدّ السّواء، من أحكام مُناظِرة قال بها المعارضون من أهل العراق[326]؛ ويثبت هذا الرّبط بين الطرفين وجود الضرب نفسه من المعارضة لكلا المذهبين الفِقهيّين القديمين.

### و ـ أهل مكة:

يبدو من خلال النزر القليل من الأخبار ممّا وَصَلَ إلينا من مذهب مكّة[327] أنّ هذا المذهب يشترك مع المذاهب الفِقهيَّة القديمة الأخرى في الخصائص المهمّة نفسها، وقد كان ابن عباس أهمّ شيوخ أهل مكة من صحابة النّبيّ[328]، وتوجد أحاديث تزعم أنّ النّبيّ أجاز حُكماً ينسب إليه[329]، وتذهب أحاديث أخرى إلى مثل هذا القول فيما يتعلّق بالأحكام المنسوبة إلى ابن مسعود في الكوفة[330]. ونلاحظ أنّ مواقف المكّيين تتفق في نقطة أخرى مع أسلوب الكوفيين في إسقاط أحكامهم لا على ابن مسعود فحسب وإنّما على أصحابه أيضاً[331]؛ ذلك أنّه كثيراً ما ينسب المكّيّون أقوالهم إلى أصحاب ابن عبّاس وإلى ابن عباس نفسه[332].

لقد كان عطاء بن أبي رباح في بداية القرن الثاني للهجرة يمثّل عالم مكّة[333]، كما يُعدّ الفقيه المكّيّ الوحيد الذي يُمكنُنا الإحاطة به شيخاً مفرداً خارجاً عن المجموعة على الرَّغم من تكرار ذكر أصحابه وأهل مكة عُموماً، إذ يتحدّث الشّافعيّ عن «عامّة المفتين بمكّة» (**الكتاب**، **III**، 143).

أمّا الأخبار التي في حوزتنا عن عطاء، فإنّها من الطبيعة نفسها لِما لدينا

---

(326) انظر سابقاً، ص309.
(327) انظر سابقاً، ص21، الإحالة عدد 20.
(328) لقد كان هذا معروفاً لدى المقريزي، **الخطط**، جII، ص332.
(329) **المُوَطّأ**، جII، ص144، سيُناقش لاحقاً؛ **الرّسالة**، ص61.
(330) انظر سابقاً، ص43 وما يليها.
(331) انظر سابقاً، ص298 وما يليها.
(332) **الرّسالة**، ص40؛ **الاختلاف**، ص241، 365؛ ابن عبد البرّ، مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص25. يقال إنّ أصحاب ابن عبّاس كانوا موجودين كذلك من خارج مكة، ولا سيّما في اليمن.
(333) انظر سابقاً، ص20.

من أخبار عن معاصره الزّهريّ الذي عاش في المدينة وكان يصغره سنّاً؛ إذ إنّ هذه الأخبار تبدو صحيحة في أساسها، غير أنّها أصبحت في القرن الثاني ملأى بالزيادات الوهميّة؛ إذ يذكر أبو حنيفة أنه حضر مجالس عطاء (**آثار الشّيبانيّ**، ص57) إلّا أنّه لا يروي إلّا القليل عنه. أمّا ابن أبي ليلى الذي عاصر أبا حنيفة، فإنّه يشير إلى أن عطاء يأخذ بالأقوال التي يأخذ هو بها (**الكتاب I**، 183 و185)، وقد تكون هذه الإحالات صحيحة. ويذكر أبو يوسف أنه سمع قولاً من أقوال عطاء رواية عن الحجّاج بن أرطأة مباشرةً (**الكتاب I**، 181)، بيد أنّ القول المعني بالأمر يتوسّط موقفين متشدّدين أحدهما لأبي حنيفة والآخر لابن أبي ليلى، وهو ما يتيح افتراض أنّ صاحب القول كان على علم بموقفيهما، فيجب عندئذٍ اتّهام الحجّاج بنشر أحاديث وُضعت في ماضٍ قريب[334].

أما ما يتعلّق بالمواقف التي رويت عن عطاء بشأن خيار المجلس (انظر سابقاً، ص146) وحق العبد المعتق في الولاء بإذن من سيده (انظر سابقاً، ص159، الإحالة رقم 3)، وما يتعلّق بالمسألتين اللّتين تخصّان المكاتبة (انظر لاحقاً، ص256 وما يليها) وشهادة المرأة (**الكتاب I**، 124)، فمن المحتمل أن تكون أقوالاً صحيحة. فالقول في شهادة المرأة جاء بالتحديد قياساً على ما نصّ عليه القرآن من أحكام الشهادة، كما أنّ مقاصده مخالفة لمقاصد القول الموضوع المنسوب إلى عطاء (انظر سابقاً، ص153).

وقد جاءت مواقف أخرى تحتمل الصحّة هي أيضاً تتعلّق بمسائل زواج المحرم (انظر سابقاً، ص139) وإجازة زواج المتعة (انظر لاحقاً، ص244) والتعريف بمعنى الرّبا الذي حرّمه القرآن، وهي تُروى عن السلف من أهل مكة، غير أنّها لا يُمكن أن ترتبط بعطاء على نحوٍ مباشر.

لقد كان العمل الذي مضى عليه أهل مكّة ونصّت آيات قرآنيّة معيّنة على تحريمه يتضمّن ما زِيد على رأس المال من فوائد عند تسديده في أجل مسمّى، كما يتضمّن مضاعفة الدّين كلما طالب الدائن بتمديد الأجل وكان له ذلك[335]. وقد

(334) انظر سابقاً، ص227.

(335) انظر: **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فصل الرّبا. *(E.I., SV. Ribā)*.

توسّع تشريع الربا في المذاهب الفِقهيَّة القديمة الأخرى من خلال تطوّر مقالاتها على الرَّغم من وجود بعض الاختلافات في الفروع ليشمل عُموماً كلّ تبادلات الذهب والفضة وغيرها من السّلع، ولم تنصّ هذه المذاهب على أن تتمّ المبادلة يداً بيد فحسب، بل وعلى أن تتساوى من حيث الكمّ والوزن تساوياً مطلقاً إذا كانت البضاعة من النوع نفسه[336]. إلّا أنّ أهل مكّة التزموا بالظروف الأصلية الحاقّة بالتحريم الذي جاء به القرآن وقالوا إنّه لا ربا إلّا في النسيئة (**الاختلاف**، ص241 وما يليها)، ولذلك لم يروا بأساً في بيع الدينار بدينارين والدرهم بدرهمين على أن يكون التسليم يداً بيد، غير أنّهم منعوا ذلك في النسيئة. وقد أُسقط هذا الحكم على ابن عباس وعامّة أصحابه.

ولقد انتشرت بالعراق أحكام مُناظِرة لِما ورد ذكره ونُسبت إلى ابن مسعود (الكتاب II، 12 (خ))، كما نُسبت في المدينة إلى ابن المُسيَّب وعُروَة بن الزُّبير (**الاختلاف**، ص241)، بيد أنّها لم تعرف رواجاً؛ وإذا صحّ القول إنّ هذه الأحكام تُمثّل مرحلة سابقة لظهور الأحكام المنتشرة في مذهبَي أهل العراق وأهل المدينة، فإنّ الإحالات على هؤلاء الشيوخ لا يُمكن أن تُعدّ صحيحة.

ومن المؤكد أو المحتمل أن تكون بعض المواقف المنسوبة إلى عطاء وهميّة، ولا سيّما القول المعادي للرأي الذي يتناقض مع استعماله للقياس والاستحسان (انظر سابقاً، ص117). ومن المؤكّد كذلك أن يكون أحد الموقفين المتناقضين المنسوبين إليه أو ربّما كلاهما وهميّاً (انظر سابقاً، ص171 والإحالة 2). وللاطّلاع على مثال آخر، انظر سابقاً، ص153.

ويرمي حديث يُروى في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص144، إلى تأكيد وجود حُكم ينسب إلى شيخ أهل مكّة ابن عباس يتفق مع عمل النّبيّ، ويُعدّ زيد بن أسلم الذي عاش في الجيل السّابق لجيل مالك حلقة الوصل التي تربط أسانيد هذا الحديث[337]؛ ويرجّح أن يكون هذا الحديث قد ظهر في زمنه. ويُنسب الحكم المذكور نفسه إلى عُمر في حديث يَرِد اسم عطاء في إسناده (المصدر نفسه).

---

(336) بشأن إحدى النتائج المترتبة على هذا الحُكم العام، انظر سابقاً، ص87.

(337) انظر: **الزرقاني**، المصدر السابق.

ويثير هذا الحديث ضمنيّاً ما يثيره الحديث الأوّل نفسه من جدل، كما يحتمل أن يكون قد ظهر في المرحلة نفسها، وهو ما يُظهِر زيف استحضار عطاء في الإسناد.

## 6. أهل الحديث

لقد ذكرْنا المُحدّثين في أجزاء كثيرة من هذا الكتاب إلّا أنّ الفصل الذي نحن بصدده مخصّص لمناقشة نشاطهم على وجه العُموم؛ فقد كان ذلك جزءاً لا يُجْتَزَأُ من تطوّر النظريّة الفِقهيَّة من ناحية وفروع الأحكام الفِقهيَّة من ناحية أخرى طيلة النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة[338]. ويُمكن أن نتّفق مع غولدزيهر في تلخيص كلّ ما عُرف عن هذا النشاط بالقول إنّه جاء في البداية لمعارضة استعمال الرّأي عُموماً لدى المدارس الفِقهيَّة القديمة، وبذلك فقد جاء ظهوره عقب انتشار الرّأي[339].

وقد تميّز أهل الحديث[340] عن الفقهاء والمُفتين وعن المذاهب الفِقهيَّة القديمة وعن أهل الكلام أيضاً[341]؛ إذ ظهروا «في كلّ البلدان» فنجدهم في العراق والحجاز ومصر والشام[342]، وشكّلوا مجموعات معارضة للمذاهب الفِقهيَّة المحلّية على الرَّغم ممّا كان يربطهم بهذه المذاهب من صلة[343]؛ فالشّافعيّ الذي كان دائماً يعُدّ نفسه من الناحية الفِقهيَّة أحد أتباع مذهب المدينة[344]، عَدّ نفسه واحداً من أهل الحديث وتبنّى أُطروحتهم الجوهريّة، وزعم أيضاً أنّ عدداً من أَفقه أصحابه [المدنيّين] وعدداً من أَفقه فقهاء البلدان

(338) انظر سابقاً، ص86 وما يليها.

(339) *(Muh. St)*، جII، ص77 وما يليها؛ انظر كذلك: *(Zâhiriten)*، ص3 وما يليها من صفحات.

(340) أصحاب الحديث، أهل الحديث؛ في **الكتاب VIII**، 6، أهل الأثر.

(341) **الاختلاف**، ص37، 91، 338؛ **الكتاب IV**، 256؛ **الكتاب VIII**، 6؛ ابن قُتَيْبَة، ص2.

(342) لقد كان هذا معروفاً لدى المقريزي، **الخطط**، جII، ص333.

(343) **الاختلاف**، ص376 وما يليها؛ **الكتاب III**، 20، 47، 148 (ص243)؛ **الكتاب IX**، 40؛ **الأُمّ**، جVI، ص185 (هذا يحيل على **الكتاب III**، 57).

(344) انظر سابقاً، ص22 وما يليها.

الأخرى قد قبلوا أُسُسَ تفكيرهم[345].

وتتمثّل أهمّ أُطروحة يتبنّاها أهل الحديث على خلاف المذاهب الفِقهيَّة القديمة في أنّ الأحاديث المشهورة التي تُروى عن النّبيّ تحلّ محلّ «السُّنَّة الحيّة»؛ أمّا أهم نشاط عُرفوا به فتمثّل في وضع أحاديث نبويّة ونشرها، غير أنّهم بطبيعة الحال نادراً ما يصرّحون بذلك مباشرةً، والحال أنّ نشاطهم ترك أثراً واضحاً للعِيان؛ إذ تُقرّ الأحاديث بذلك وتُنسب على سبيل المثال إلى النّبيّ قوله: «إنّ الحديث سيفشو عنّي فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي»[346].

يختصّ أهل الحديث بطبيعة الحال في نقل الأحاديث ودراستها وفي نقد أسانيدها، فهم يضبطون الأحاديث التي تُروى عن الثِّقات، ويردّون ما ضعف منها. وهم لا يعُدّون الأحاديث المُرسلة محلّ ثقة، كما أنّهم لا يعترفون البتّة بالمنقطع من الأحاديث[347]. أمّا المذاهب الفِقهيَّة القديمة، فقد عُرفت باعتمادها على الأحاديث التي أصاب أسانيدها خلل مثل الأحاديث المُرسلة والمنقطعة، في حين وجّه أهل الحديث سهام نقدهم إلى معايير المذاهب الفِقهيَّة القديمة التي تفتقر إلى الدقّة[348]. ويقبل أهل الحديث في جانب آخر أحاديث «الآحاد»[349]. أمّا المذاهب الفِقهيَّة القديمة فتردّها[350]. وقد كان وضع أخبار «الآحاد» وإسنادها إلى الرّسول ونشرها أهمّ أسلحة أهل الحديث، لكنّهم لم يكونوا ليقبلوا بالضّرورة بكلّ أخبار الآحاد، إذ نجدهم يردّون مثل هذه الأحاديث لأسباب خاصة بهم[351].

(345) **الرّسالة**، ص38؛ **الاختلاف**، ص28.

(346) غولدزيهر (Goldziher)، *Muh. St*، جII، ص49، رواية عن الجاحظ وابن مَاجَه. وقد سبق أن ناقشنا أحاديث مُناظِرة، لكنها أقلّ تصريحاً ممّا ذكرنا، ص42 و61.

(347) **الاختلاف**، ص32، 53 وما يليها، 212، 219، 265، 271، 365 وفي مواطن كثيرة أخرى؛ توجد كذلك حالات عِدّة تَرِد في **الكتاب I**.

(348) انظر سابقاً، ص50 وما يليها من صفحات.

(349) **ابن قُتَيْبَة**، ص89.

(350) انظر سابقاً، ص67 وما يليها من صفحات.

(351) انظر سابقاً، ص201 وما يليها.

ولقد كانت معايير الاجتهاد لدى عُموم أهل الحديث أضعف ممّا عُرفت به المذاهب الفِقهيَّة القديمة، على الرَّغم ممّا حُدِّدَ من كفاية عالية يجب أن تتوافر نظريّاً في رواة الحديث(352). وقد تذمّر الشّافعيّ في مناسبات عديدة من تمسّك المُحدّثين السطحيّ بالأحاديث وقلّة دُربتهم في التعامل معها، وهذا ممّا يقودهم إلى الخطأ. كما تذمّر من افتقارهم للاجتهاد وهذا ممّا يضعف آراءهم، وقد نأى صاحب **الرّسالة** بنفسه عن أولئك المُحدّثين المُتشدّدين الذين كانوا يقبلون كلّ الأحاديث دون استثناء(353).

ويتناول الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص81 وما يليها من صفحات وفي ص88 وما يليها من صفحات، ما دار من جدل حقيقيّ جمعه بالمُحدّثين، ويُفصّل ذلك بعض الشيء. وتكون الغلبة للمحدّث في كلتا الحالتين بما يملكه من حُجج، وذلك لأنّ الشّافعيّ يجد نفسه مرغماً على القبول بالموقف الثابت من المسائل الأساسية المتعلّقة بالعبادات، على الرَّغم من أنّ القرائن في أحاديث النّبيّ تذهب إلى خلاف ذلك(354).

ويحتجّ أهل الحديث هنا وفي مواطن أخرى بكتاب اللّه وبآثار تُروى عن الصّحابة بوصفها حُججاً تُزادُ على ما يستشهدون به من أحاديث نبويّة؛ فلم يروا بأساً في توظيف الحُجج المشهورة المعروفة كلّما وافقت أحكامهم(355). إلّا أنّ هذا لم يُضعف معارضتهم لـ «السُّنَّة الحيّة» للمذاهب الفِقهيَّة القديمة من ناحية، ولكل ضروب اجتهاد البشر وآراء الآحاد التي كانت ترتبط بـ «السُّنَّة الحيَّة» ارتباطاً وثيقاً من ناحية أخرى(356). وقد نشر المُحدّثون الأحاديث المُعادية لإعمال الرّأي في الفِقه، وهي التي كانت معروفة في العراق والحجاز ونُسب بعضها إلى التابعين(357)؛ كما كان أهل الحديث أيضاً يقفون وراء الأحاديث التي يروونها ويدافعون بها عن أحاديث النّبيّ، ولا سيّما تلك الأقوال التي تذهب إلى

---

(352) الشّافعيّ يعدّدها في **الرّسالة**، ص51.

(353) **الاختلاف**، ص100، 323، 367 وما يليها. (انظر سابقاً، ص74 وما يليها).

(354) قارن بما ورد ذكره سابقاً، ص28، وما سيَرِد لاحقاً، ص417 وما يليها.

(355) قارن بما ورد سابقاً، ص294 وما يليها.

(356) انظر سابقاً، ص126 وما يليها.

(357) انظر سابقاً، ص165 وما يليها من صفحات.

أنّ الصّحابة وغيرهم من الشيوخ عدّلوا أحكامهم عندما سمعوا أنّ النّبيّ قد قضى بما هو مختلف عمّا قضوا به[358].

لقد رأينا أنّ أهل الحديث قد اقترنوا بمعارضة مذهب السلف من أهل المدينة[359]؛ إذ توجد مجموعة من الأحاديث المدنيّة التي تُروى عن نافع عن ابن عُمر والتي تسعى إلى تعديل أحكام مذهب أهل المدينة، فإذا لقيت هذه الأحاديث القبول في بعض الأحيان والرفض في أحيان أخرى، فإنّها يُمكن أن تُمثّل أثراً لنشاط المُحدّثين[360]. ويوجد ارتباط وثيق بين معارضة أهل الحديث في المدينة من جهة، وما جاءت به مجموعة عراقيّة معارضة عبّرت عن أحكامها من خلال جملة مخصوصة من الأحاديث المنقولة عن عليّ من جهة أخرى[361]. إلّا أنّ هذه الآثار العراقيّة لا تُنسب إلى النّبيّ، على خلاف أكثر الأحاديث المدنيّة التي تُروى عن نافع عن ابن عُمر، ولا يُمكن كذلك أن تكون على صلة مباشرة بأهل الحديث. ولمّا كانت الإحالة على الصّحابة التي اعتمدتها المذاهب الفِقهيَّة القديمة تسبق عُموماً الإحالة الدائمة إلى النّبيّ عند المُحدّثين، فإنّ جملة الآثار المذكورة تُمثّل على ما يبدو مرحلة لم تكن فيها معارضة المذاهب المحلّية القائمة قد اتخذت بعدُ شكل الأحاديث النبويّة.

ومن المحتمل أن يكون أهل الحديث وراء عدد من الأحاديث الموجّهة ضدّ ما مضى به الأمويّون في تسيير شؤون العامّة والإدارة[362]، على الرَّغم من أنّه لا يتسنّى دائماً القول إنّ حُكماً ما يعود في الأصل إلى دوائر المُحدّثين بالتحديد أو إلى المذاهب الفِقهيَّة القديمة. ولم يكن مفهوم الأَسْلمة الذي مثّل خصيصةً من خصائص المسار الذي انبثق منه الفِقه المحمدي انطلاقاً من الممارسة الأمويّة[363]، ليحظى فعلاً بأيّ اهتمام مخصوص من لدن أهل الحديث، علماً بأنّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة لم تُعبّر هي أيضاً عن اهتمامها بذلك من قبلُ.

---

(358) انظر سابقاً، ص70 وما يليها من صفحات.

(359) انظر سابقاً، ص318 وما يليها.

(360) انظر سابقاً، ص231 وما يليها.

(361) انظر سابقاً، ص309.

(362) انظر سابقاً، ص248 وما يليها من صفحات.

(363) انظر لاحقاً، ص360 وما يليها من صفحات.

لقد كان ميل المُحدّثين في عُمومه من الطبيعة نفسها للميل الذي صدر عنه المعارضون في العراق والمدينة؛ إذ أبدوا رغبة واضحة في توخّي الصرامة والتشدّد، إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود استثناءات[364]، فهم يسعون إلى تهميش جوهر المسألة الفِقهيَّة بالمقارنة بالعوامل الأخلاقية[365]، بيد أنّهم يهتمّون كذلك بمسائل فِقهيَّة محضة مثل عُرف خيار المجلس الذي دأب عليه السلف من أهل مكة[366]. ولم يظهر هذا الانشغال بالمجال الفِقهيّ قبل القرن الثاني للهجرة. ويُمكن القول هنا إنّ أوجه اختلاف أهل الحديث في المواقف، التي يُثبت ابن قُتَيْبَة (ص103) وجودها في منتصف القرن الثالث تقريباً، كانت موجودة قبل هذا الزمن، إلّا أنّنا نلاحظ منذ زمن الشّافعيّ نشوء أحاديث يغلب عليها الجانب «الخرافي» بدعم من المُحدّثين، وذلك مثل الحديث الذي يقول إنّ الكلب الأسود اللّون شيطان[367]؛ ويُعدّ هذا الصنف من الأحاديث متداولاً مثل غيره من الأحاديث التي جمعها ابن قُتَيْبَة ودافع عنها.

وقد جعل الشّافعيّ الأُطروحة الأساسية لأهل الحديث تطغى على النظريّة الفِقهيَّة، كما بلغ نشاط المُحدّثين أَوْجَه بظهور مجاميع الحديث في القرن الثالث للهجرة؛ إذ تُعدّ الأحكام الفِقهيَّة التي جاء بها ابن حنبل قائمة على أقوال المُحدّثين بصورة محضة، إلّا أنّ الاعتراف بأساس تفكير أهل الحديث، الذي لم يشمل المعتزلة، لم يجعل الحنفيين والمالكيين يُدخلون تغييراً ملموساً على فروع الأحكام الفِقهيَّة لديهم بالمقارنة بما كانت عليه في بداية عصر التدوين، فقد واصلوا العمل بما جاءت به مذاهب السّلف من أهل العراق وأهل المدينة[368].

---

(364) هم يقولون بالغسل قبل صلاة الجمعة (انظر: **الاختلاف**، ص178)، غير أنّهم لا يحرصون عليه في غير هذه الحالة. (انظر: **الاختلاف**، ص88).

(365) انظر سابقاً، ص231، 237 وما يليها (قاعدة فِقهيَّة).

(366) انظر سابقاً، ص207 وما يليها.

(367) انظر سابقاً، ص188.

(368) للاطّلاع على قوائم تضمّ أسماء المُحدّثين. انظر: ابن قُتَيْبَة، **المعارف**، ص251 وما يليها من صفحات؛ و**الفهرست**، ص225 وما يليها من صفحات. وقد تعرّضنا لبعض المُحدّثين في مواطن أخرى من هذا الكتاب وذلك مثل:
- عبد اللّه بن دينار: سابقاً، ص212، 225، 257.
- عمرو بن دينار: سابقاً، ص84، 201، الإحالة 36. =

ويُعَدُّ ابن قُتَيْبَة أحد المُحدّثين الذين يسهل الحصول على نصوصهم بمختلف أحجامها في الوقت الحالي، وقد استعملنا أثره المعنون بِـ **كتاب تأويل مختلف الحديث** في عديد المواطن لتأكيد أحكام أهل الحديث في مسائل مختلفة من النظريّة الفِقهيَّة(369). غير أنّ ابن قُتَيْبَة متأثّر بالشّافعيّ وبالمذاهب الفِقهيَّة القديمة(370)؛ إذ يَعُدُّ نفسه واحداً من أهل المدينة، كما أنّ الذاكرة تعود به في الوقت نفسه إلى السلف من كبار أهل العلم لدى العراقيّين والمدنيين والشاميين والمُحدّثين، مُجلّاً إيّاهم جميعاً. أما ما يتعلّق بفروع العلم، فإنّه يسعى إلى التّوفيق بكلّ تأكيد بين مذاهب عدّة، إلّا أنّ مواقفه غالباً ما تتّفق مع المذهب المالكي(371). ولا ينبغي أن نُسقط هذا الموقف على القرن الثاني للهجرة، فقد كان ابن قُتَيْبَة رجل علم وأدب، إلّا أنّ ما هو أهمُّ من كل هذا هو ذلك الخلل الذي يعتري اجتهاده الفِقهيّ الذي يحق لنا نسبته إلى أهل الحديث استناداً إلى ملاحظة يسوقها الشّافعيّ في هذا الاتجاه. وبذلك، كلما وجدنا في كتاب ابن قُتَيْبَة تعليلاً فِقهيّاً جيّداً وتفسيراً موثوقاً به، فإنّنا نقول على نحو دائم تقريباً إنّ الشّافعيّ قد سبقه إليهما؛ إذ يغلب على تفسير ابن قُتَيْبَة للأحاديث البُعد الاعتباطيّ والتكلّف، فضلاً عن أنّ تعليله الفِقهيّ يشوبه التّداخل والاضطراب(372).

= - عمرو بن شعيب: لاحقاً، ص358، الإحالة 46.
- ابن أبي ذئب: سابقاً، ص72 وما يليها، 83، 234. أمّا الشّافعيّ فغير متأكّد من كون ابن أبي ذئب ثقة أم لا: **الاختلاف**، ص244.
- ابن عُيَيْنَة: سابقاً، ص71 الإحالة 153، 84، 167، 208، 227.
- المعتمر بن سليمان: سابقاً، ص73، 168.

(369) بشأن أحاديث نبويّة تفسّر القرآن، انظر سابقاً، ص29، الإحالة 37. بشأن نزول الوحي على النّبيّ، المصدر السابق، الإحالة 39؛ بشأن نَسْخ السُّنَّة للقرآن، ص63 الإحالة 121؛ بشأن التماثل بين السُّنَّة والأحاديث النبويّة، ص99 الإحالة 227؛ بشأن مفهوم الإجماع، ص118 الإحالة 281؛ بشأن ردّ الرّأي، ص163 وما يليها.

(370) انظر سابقاً، ص89 الإحالة عدد 203، 169.

(371) انظر مثلاً ابن قُتَيْبَة، ص238 وما يليها.

(372) انظر مثلاً ابن قُتَيْبَة، ص112 وما يليها، 114 وما يليها، 332 وما يليها، المصدر نفسه، ص67. (قارن بما يرد في **الكتاب VIII**، 12)، 251، 444.

## 7. المعتزلة

لقد كان المعتزلة الذين يُسمّون بأهل الكلام في **آثار الشّافعيّ** وغيرها من المصادر القديمة[373] ألدّ أعداء أهل الحديث، غير أنّهم لم يُمثّلوا مذهباً فِقهيّاً صرفاً، وإنّما مثّلوا حركة سياسيّة وعقائديّة[374]. إلّا أنّ طريقتهم الظنيّة وإصرارهم على أنّ القرآن هو الأساس الوحيد لاستخراج الأحكام الدينية، أدّى بهم إلى ردّ أغلب الأحاديث وردّ الأحكام الفِقهيَّة القائمة عليها تبعاً لذلك، وإلى الحُكم في المسائل الفِقهيَّة باعتماد مبادئهم الكلاميّة[375]. وعلى الرَّغم من أنّهم لم يؤسّسوا منظومة أحكام فِقهيَّة خاصّة بهم، فإنّهم اهتمّوا بمسائل النظريّة الفِقهيَّة وفروع العلم في عديد الآثار التي تتعلّق بهذه المسائل، وقد كُتبت انطلاقاً من وجهة نظرهم المخصوصة[376].

وقد أُتيحت لنا فرصة مناقشة مواقفهم من بعض مسائل النظرية الفِقهيَّة[377]، علماً بأنّ الإحالات على مواقفهم من مسائل معيّنة من فروع الفِقه تَرِد من حين إلى آخر[378].

---

(373) أهل الكلام عند الشّافعيّ؛ أهل النظر (أو مقترنة بغيرها من العبارات) عند ابن قُتَيْبَة، وفي مواطن كثيرة؛ أهل البحث والنظر عند المسعودي؛ المتكلّمون (بوصفه مصطلحاً مرادفاً للمعتزلة) عند الأشعري.

(374) انظر: نيبرغ (Nyberg) في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، «فصل المعتزلة» .(*E.I, S.V. Mutazila*)

(375) انظر مثلاً: ابن **قُتَيْبَة**، ص15 وما يليها من صفحات، 111 وما يليها؛ **الخيّاط**، ص59 وما يليها.

(376) انظر: **الفهرست**، ص172 وما يليها من صفحات؛ **الخيّاط**، ص81، 88 وما يليها؛ ياقوت، **الإرشاد**، ج VI، ص446؛ ابن خلدون، **المُقدَّمة**، ص378 وما يليها؛ **ابن قُتَيْبَة**، ص220 وما يليها من صفحات، 241 وما يليها من صفحات، 324، 367، وغيرها من المواطن التي تُمثّل على نحو واضح نسخاً لكتاب ألّفه أحدهم.

(377) بشأن ردّهم للأحاديث، انظر سابقاً، ص55 وما يليها؛ بشأن موقفهم من الأحاديث «المشهورة المعروفة»، انظر: ص69؛ بشأن قولهم في الإجماع، انظر: ص111 وما يليها؛ بشأن موقفهم من الاختلاف، انظر: ص119 وما يليها؛ بشأن نشاطهم في الاجتهاد، انظر: ص163 وما يليها.

(378) **الكتاب I**، 122؛ **الكتاب IV**، 256؛ **ابن قُتَيْبَة**، ص22 وما يليها، 56، 73، 104 وما يليها، وغير ذلك من المواطن؛ **الخيّاط**، ص51، 92 وما يليها.

وكلّ ما يُمكن تأكيده هنا، هو أنّ المعتزلة يأخذون في جميع المسائل بما انتهت إليه الأحكام الفِقهيَّة في المذاهب الفِقهيَّة بالمعنى الدّقيق من تطوّر، وأنّهم لم يتولّوا إلّا تعديل نتائجها بالاعتماد على معاييرهم وضوابطهم. وتتطابق أحكامهم بالخصوص مع أحكام أهل العراق في بعض الأوجه(379)؛ إذ يعود ظهور المعتزلة وتطوّر مقالتهم في الحقيقة إلى العراق.

ويأخذ الشّافعيّ اعتراضات المعتزلة على أهل الحديث مأخذ الجدّ(380). كما يخصّص القسم الأوّل من **الكتاب IV** لدحض نقدهم للأحاديث(381). ويذكر الشافعيّ وجود المعتزلة في كل البلدان، وكانوا يعتمدون في مواقفهم على شيوخ علم، شأنهم في ذلك شأن المذاهب الفِقهيَّة، إلّا أنّ مخاطبه يستبعد أن يكون من صفوف أولئك الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حُجَّة، وذلك لأنّهم عنده ليسوا إلّا القليل من أهل العلم (**الكتاب IV**، ص256 وما يليها).

لقد حظيت الأُطروحة الجوهريّة لأهل الحديث وللشّافعيّ بالقبول عُموماً في الإسلام السنِّيّ في زمن الخيّاط الذي ألّف كتابه مع نهاية القرن الثالث للهجرة؛ وقد تعيّن على المعتزلة حينئذٍ أَخذ هذا التغيّر في المواقف بعين الاعتبار. لذلك نجد الخيّاط يعيد تفسير مواقف المعتزلة القدامى من الإجماع والرّأي أو يدحضها(382)؛ كما أنّه يخفّف من وطأة نقدهم للأحاديث، فيتغيّر إلحاح هذا النّقد على بعض المسائل، ولم يَعُدْ أكثر سلبيّة من نقد المذاهب الفِقهيَّة القديمة(383)؛ بل يذهب الخيّاط إلى الدّفاع عن أهل الحديث. وعند صياغته الخاصّة لأُسس تفكير جعفر بن المبشر، وهو أحد قدامى عُلماء الفِقه من المعتزلة، فإنّه يقول إنّها تقوم على «اتّباع ظاهر القرآن والسُّنَّة والإجماع ولا على

---

(379) انظر: **الاختلاف**، ص37. وانظر سابقاً، ص64 الإحالة عدد 125، 111.

(380) **الاختلاف**، ص33 وما يليها، 218، وغير ذلك.

(381) أمّا الأخبار المرتبطة بعلاقة الشّافعيّ ببشر المريسي (ابن حجر، **التوالي**، ص73) والأخبار المتعلّقة بتعاليق بشر على مذهب الشّافعيّ (أبو نعيم، **الحلية**، جIX، ص95) فإنّها تُعدّ أخباراً موضوعة.

(382) **الخيّاط**، ص51، 99، 160؛ انظر كذلك سابقاً، ص163 وما يليها.

(383) **الخيّاط**، ص135، 137، 158.

الرّأي والقياس»[384]. وإذا كانت هذه الصياغة ستُرضي أهل الحديث، فإنّها لا تُمثّل بكلّ تأكيد مقالة المعتزلة القدامى.

## 8. فِقه الخوارج

لسنا نجد اختلافاً بين مختلف أوجه الفِقه المحمدي التي أقرّتها الفِرَق الإسلاميّة القديمة كالخوارج والشيعة وبين أحكام المذاهب المحافظة أو السُّنيَّة في الفِقه، أكثر ممّا نجد من اختلاف بين هذه المذاهب في حدّ ذاتها. إلّا أنّنا يجب ألّا نذهب من خلال هذه الحقيقة المعروفة، إلى ما ذهب إليه بعضهم من القول إنّ الخصائص التي تشترك فيها أحكام الخوارج والشيعة وأتباع الإسلام السنّيّ، أقدم من الافتراق الذي أحدث انقساماً في صفوف المسلمين في القرن الأوّل. فعندما انشق الخوارج والشيعة عن أتباع الإسلام السنِّيّ، لم يكن الفِقه المحمدي قد ظهر بعدُ، كما رأينا فيما سبق من هذا الكتاب[385]. وقد بقيت الفِرَق القديمة لمدّة لا يُستهان بها، ولا سيّما في القرنين الثاني والثالث للهجرة، على صلة وثيقة بالمسلمين السُّنَّة، فكان ذلك كافياً ليجعلها تتبنّى الفِقه المحمدي في مرحلة تطوّره بفضل المذاهب الفِقهيَّة السنّيّة. ولم تأتِ هذه الفِرَق إلّا بتعديلات سطحيّة استوجبتها الأُسس السياسيّة والعقائدية لديهم. ولا يتماشى هذا الموقف مع أبرز النتائج التي انتهى إليها هذا الكتاب فحَسْب، وإنّما تؤكّده كذلك دلائل قطعية سنذكرها في الفصلين الحالي واللاحق[386].

ويُنسب تأسيس الأحكام الفِقهيَّة لفِرْقتي الصفريّة والإباضيّة الخارجيّتين إلى اثنين من التابعين هما على التوالي: عمران بن حطّان وجابر بن زيد[387]. ويَرِد هذان الاسمان أيضاً ضمن أسماء رواة الحديث المشهورين لدى أهل السُّنَّة من

---

(384) **الخيّاط**، ص89، 143.

(385) انظر سابقاً، ص245.

(386) يختلف مجمل فهمنا لفِقه الخوارج بالضرورة عن مقاربة و.تومسن (W.Thomson) في *(The Macdonald Presentation Volume)* (1933)، ص352 وما يليها من صفحات.

(387) يشير الجاحظ، **البيان والتبيين**، جI، ص131 وما يليها من صفحات، جII، ص126 وما يليها، إلى شيوخ الخوارج القدامى.

المسلمين[388]. وقد عُرفت هاتان الشخصيّتان التاريخيّتان بنشاطهما، رغم أنّهما لم يكونا من الخوارج المتشدّدين. وقد وُظِّفَ اسماهما على أنّهما يُمثّلان شخصيّتين يُبَجِّلُهما جيل التابعين، وذلك في عمليّة وضع أسانيد وهميّة، وهذا مما سمح لفِرَق الخوارج بجعلهما مُؤسِّسَيّ الفِقه عندهم.

لقد أثّرت الأُسس السياسيّة والعقائدية للخوارج في الفِقه لديهم ولا سيّما فِقه الجهاد[389]. ومن ذلك مثلاً، أن أصبح من حقّ النساء والصبية المرافقين للجند الحصول على نصيب كامل من الغنائم[390]. وبهذا أخذ الأَوزاعيّ أيضاً، وقد ورد هذا الحُكم في حديث غير مشهور ودون إسناد في السيرة النبويّة. ويتبيّن قول الخوارج القُدامى بهذا الحُكم من خلال الحديث المُخالف الذي يحتجّ به أبو يوسف على الأَوزاعيّ. ويُوجّه ابن عباس في هذا الحديث قائد الخوارج نجدة بن عامر إلى حُكم النّبيّ المخالف[391]. إلّا أنّ الحُكم المعمول به لدى فرقة الإباضيّة الخارجيّة، وهو المذهب الوحيد الذي تتوافر أخبار مفصّلة عن فِقهه، يعود إلى الحُكم الذي قضت به المذاهب السُّنِّيّة الأخرى، وينصّ على ألّا يُضرب للنساء والصبية بأيّ سهم، وإنّما يحصلون على مكافأة فَحَسْب[392]. والواضح أنّ التأثير الفِقهيّ لأُسس الخوارج القُدامى، لم يكُن قطّ جزءاً من نظام فِقهيّ مُعترف به لدى الإباضية؛ فعندما أخذ هؤلاء فِقههم من المذاهب السنِّيَّة كان حُكم الخوارج القُدامى قد ذهب طيّ النسيان، ويحتمل أن تكون أحكام الأَوزاعيّ في هذا الغَرَض التي تُمثّل الجانب السنِّيّ، قد لقيت المصير نفسه كذلك.

أمّا ما يتعلّق بحُكم الإباضيّين الذي ينصّ على أن تكون قيمة البضاعة المسروقة خمسة دراهم في الأقل حتى تجوز إقامة الحدّ على السارق، فإنّه

---

(388) **التهذيب**، جVIII، ص222، جII، ص61.

(389) انظر: **الخراج**، ص33؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، جI، ص90.

(390) بشأن هذه المسألة، انظر **الكتاب IX**، 7، 10؛ **المُدَوَّنة**، جIII، ص33؛ **الطّبري**، ص18.

(391) بشأن **الكتاب IX**، 7، 10 انظر هامش طبعة القاهرة.

(392) إبراهيم بن قيس، **كتاب ما لا يسع جهله**، المتحف البريطاني *MS.Or.*3744، ص105ب-106أ.

مأخوذ من قياس عراقي قديم[393]. وإذا كان التاريخ السياسيّ للإباضية يعود إلى منتصف القرن الأول للهجرة، فإنّ فِقههم قد أُخذ من المذاهب السنِّيَّة بعد ذلك الوقت بزمن طويل.

ثم إنّ التطوّر الذي عرفته النظريّة الفِقهيَّة في وقت لاحق، أُسقِطَ على حركة الخوارج في العقدين السّادس والسابع من القرن الأول للهجرة؛ إذ يُذكر أنّ بعض الخوارج ومن ضمنهم أتباع نجدة أقرّوا باجتهاد الرّأي، في حين ردّه الأزارقة الذين تقيّدوا بالمعنى الظاهر للقرآن، ويفترض هذا القول وجود استعمال اصطلاحي آخر لدى أهل العراق[394].

ويبدو فعلاً أنّ استحسان تفسير القرآن بالاعتماد على ظاهره، مثّل خاصيّة جوهريّة من خصائص فكر الخوارج الأوائل[395].

## 9. فِقه الشيعة

تحوم شكوك حول الزعم القائل إنّ أدبيّات الشيعة تعود في الأصل إلى العصر الأمويّ، ولا سيّما تلك المصنّفات المتعلّقة بالتشريع الديني والمنسوبة إلى إمام الشيعة جعفر الصّادق. كما تُنسب إلى الإمام موسى الكاظم فتاوى أفتاها في القرن الثاني للهجرة، ويُنسب إلى أخيه عليّ بن جعفر تصنيفه لِـ **كتاب في الحلال والحرام**، إلّا أنّ صحة ذلك تبقى محلّ شك. ومن المؤكّد زيف انتساب أحد المصنّفات الخاصّة بالفِقه إلى الإمام عليّ الرّضا الذي عاش في وقت متأخّر بعض الشيء؛ إذ يُقرّ عُلماء الشيعة أنفسهم بهذا. أمّا الآثار الفِقهيَّة الصحيحة والخاصّة بالاثني عشرية، فإنّ بداية ظهورها لا تعود إلّا إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، أمّا آثار الإسماعيلية فظهرت بعد ذلك الوقت[396].

---

(393) انظر: الأشعري، **مقالات**، I، ص105. وانظر سابقاً، ص136.

(394) انظر: المصدر نفسه، 127 وانظر سابقاً، ص132 وما يليها.

(395) للاطّلاع على المزيد من الأمثلة على هذه النزعة، انظر: **الأُمّ**، VII، ص15؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، I، ص95.

(396) قارن بـ بروكلمان (Brocklelmann)، *(Suppl)*، جI، ص104، 318 وما يليها، 323 وما يليها.

ولقد ظهر للشيعة الزيديّة مصنّف يُعدّ، متى ثبتت صحّته، أقدم عمل وَصَلَ إلينا يتعلّق بالفِقه المحمدي، ويُعرف هذا المصنّف بِـ **المجموع**، ويُنسب إلى الإمام زيد بن عليّ؛ إلّا أنّ برغشتراسر بيّن أنّ الكتاب يستقي أحكامه ممّا استقرّ لدى الحنفيّة وغيرهم من المذاهب الفِقهيَّة[397]، كما يتضمّن هذا **الأثر** تعاليم الشّافعيّ من خلال قول يتعلّق بالنظريّة الفِقهيَّة (الفقرة 679)، إذ يتساوى «كلام النّبيّ» بالسُّنَّة ويتساوى الاجتهاد بالقياس. وهكذا، فلم تعرف الأدبيات الصحيحة للزيديّة انطلاقتها إلّا في القرن الثالث[398].

ويختلف الفِقه الشيعي في شكله النهائي عن فِقه المذاهب السُّنِّيَّة انطلاقاً من القرن الثالث للهجرة وما تلاه اختلافاً محدوداً. ولم تكن ملامح الاختلاف في حدّ ذاتها شيعيّة أو سُنِّيَّة بالضرورة، إلّا أنّها أصبحت بصورة عَرَضيّة ملامح مُميّزة للفِقه الشيعي مقابل الفِقه السُّنِّيّ. وسيتبيّن من خلال التعرّض لبعض هذه الملامح، أنها لم تُصبح على قَدْر من الأهمية إلّا في القرن الثاني للهجرة، وأنّها لم تتحوّل بعدُ حتى مع نهايته إلى ملامح شيعية ثابتة لا رجعة فيها مقابل الخصائص المُميّزة للفِقه السُّنِّيّ. ولا تُظهر الأحاديث العراقيّة التي تُروى عن عليّ أية مُجاملة تجاه الأحكام الفِقهيَّة الشيعيّة[399]. وقد نُسبت الممارسة الأمويّة التي جرى عليها بعض أفراد الأُسرة الحاكمة في المدينة إلى عليّ في العراق[400]. ويَرِد أحياناً ذكر أئمة الشيعة في أسانيد أحاديث مدنيّة، وذلك في **المُوَطَّأ** مثلاً وفي غيره من الآثار، إلّا أنّ هذه الأحاديث لا تُعبّر عن أحكام شيعيّة مخصوصة.

المسحُ على الخُفّين. لقد أصبح المسح على الخُفّين، بوصفه جزءاً من الوضوء يحمل شروطاً معيّنة، إحدى نقاط الاختلاف الفارقة بين الشيعة الذين تركوه وأهل السُّنَّة الذين أقرّوه، ولم يكن الأمر على هذا النحو في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة؛ إذ لا يشير أبو حنيفة إلى هذه النقطة فيما كتب

(397) في *(O.L.Z)* XXV، ص114 وما يليها من صفحات. انظر كذلك: سانتيلانا (Santillana) في *(R.S.O)* VIII، ص745 وما يليها من صفحات.

(398) قارن بـ بروكلمان (Brocklemann)، المصدر السابق، ص313 وما يليها من صفحات.

(399) انظر سابقاً، ص307 وما يليها من صفحات.

(400) انظر سابقاً، ص254 وما يليها.

في أحكامه الفِقهيَّة (**الفِقه الأكبر**)، ويُحيل بالرَّغم من ذلك على نقاط أخرى يختلف فيها مع الشيعة[401]. أمّا مالك، على ما يرويه ابن القاسم، فإنّه لم يجز المسح على الخُفّين إلّا لمن كان على سَفَر، وقد سبق أن أجازه للمُقيم أيضاً إلّا أنّه غيّر موقفه[402]، وقال إنّ المسح يجوز في حالات محدودة، بل ذهب المصريّون من أتباع مذهب أهل المدينة إلى القول على لسان الرّبيع: «إنّا نكره المسح في الحضر والسّفر» (**الكتاب III**، 60).

ويأتي الحديث النبويّ الوحيد المُؤيّد للمسح على حدّ علم مالك (**المُوَطّأ**، الجزء I، ص70) بإسناد ضعيف جدّاً، إلى درجة أن الزرقاني يُعاتب مالكاً على وجود خطأين في السند، ويُحمّل يحيى بن يحيى راوية **المُوَطّأ** مسؤولية الخطأ الثاني، إلّا أنّ السّند كان في الأصل على تلك الحالة. أمّا ما يتعلّق بالتحسينات التي أُدخلت عليه وغيّرت بدايته تغييراً كبيراً حتى أصبح من الصّعب تقريباً التعرّف إليه، فإنّها حدثت في وقت لاحق. ويسعى حديث مدنيّ آخر (ذُكر سابقاً) إلى تأييد العمل بالمسح؛ إذ يروي مالك عن نافع وعبد اللّه بن دينار أن ابن عُمر قدم الكوفة على سعد بن أبي وقّاص، وكان أميرها وأحد كبار صحابة النّبيّ، فرآه يمسح على الخُفّين، فأنكر ذلك عليه، فطلب سعد من ابن عُمر أن يسأل أباه، فسأله، فأقرّ عُمر صحّة المسح. ويُمكن أن يعود هذا الحديث اعتماداً على إسناده إلى الجيل الذي سبق مالكاً، إلّا أنّ هذه الأحاديث وغيرها، ممّا لا يُظهر أيّ جدل معادٍ للشيعة، لم تنتشر انتشاراً كلّيّاً في المدينة في زمن مالك بن أَنَس.

ويأخذ الشّافعيّ بالحديث النبويّ معترفاً بصحّة المسح وتاركاً الحُجَّة المخالفة للحديث والقائلة إنّ المسح منسوخ بالقرآن من خلال ما نصّت عليه سورة المائدة في الوضوء[403]؛ وهذا ما يُظهر أنّ الجدل بشأن المسح كان يدور في بدايته بين المُحدّثين وأتباع مذهب السّلف من أهل المدينة، وليس بين السُّنَّة والشيعة.

ويمرّ الشّافعيّ على المسح مرور الكرام فيما كتب في أحكامه، على الرَّغم من أنّه

(401) انظر: فنسينك (Wensinck)، *Creed*، ص103 وما يليها، 124.

(402) **المُدَوَّنة**، جI، ص41؛ قارن بـ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص67.

(403) **الرّسالة**، ص33؛ **الكتاب III**، 60؛ الكتاب V، ص265؛ **الاختلاف**، ص48. بشأن هذه الحُجَّة المعادية للحديث، انظر سابقاً، ص62.

يقول بتحريم المتعة (انظر لاحقاً)[404]. أما ما يُسمّى بوصيّة أبي حنيفة، وهي كتاب أحكام أبي حنيفة الفِقهيَّة، الذي يُمكن أن يعود تاريخ ظهوره إلى بداية القرن الثالث للهجرة، فإنّها تَعُدُّ المسح واجباً، أي إنّ تركه يُعدّ كفراً[405]. وفي هذا المستوى فحَسْب، يُصبح المسح إحدى نقاط الاختلاف الجوهريّة بين أهل السُّنَّة والشيعة. أما كتاب الأحكام الفِقهيَّة الموسوم بِـ **الفِقه الأكبر II**، وهو يعود إلى القرن الرابع، فإنّه يُخفّف من وقع هذه العبارة المتشدّدة مرّة أخرى، وذلك بالقول إنّ المسح سُنَّة[406].

وقد شهد المذهب المالكي في زمن ابن عبد البرّ تغييراً جذريّاً أصبح بموجبه يقول بالمسح. وسعى ابن عبد البرّ وغيره إلى التقليل من شأن الأخبار الصحيحة عن مالك وتهميشها بالاعتماد على أقوال موضوعة تُنسب إلى بعض السلف من أصحاب مالك (**الزرقاني**، الجزء I، ص70).

أمّ الولد. لقد أقرّ العُرف الذي مضى عليه العرب قبل الإسلام من ناحية والقرآن من ناحية أخرى بحقّ السيد في أن يتّخذ من الإماء جواري، وقد كانت الجارية التي تَلِدُ لسيّدها مولوداً تُسَمَّى بأمّ الولد[407]. وكان يتعيّن على الأبناء المولودين على هذا النحو الحصول على اعتراف أبيهم أي السيد لضمان حريتهم ومشروعيّتهم؛ وغالباً ما كان هذا الاعتراف على ما يبدو يسير المنال، إلّا أنّ الأمّ لم تكن تحظى بأيّ امتياز. وليس في القرآن ما يشير إلى أنّ النّبيّ كان ينوي إدخال أيّ تغيير. وتعكس إحدى القصص ما كان عليه الحال في بدايات العصر الأمويّ؛ إذ يُذكر أنّ مروان بن الحَكَم تنازل عن أمّ أحد أولاده إلى جانب ابنتها الفتيّة إلى عبد كان قد أعتقه اعترافاً له بما بذله من جهْد في خدمته (**الأغاني**، الجزء IX، ص36).

---

(404) انظر: كارن (Kern) في *M.S.O.S*، جXIII، ص141 وما يليها من صفحات؛ وانظر لاحقاً، ص340.

(405) انظر: فنسينك (Wensinck)، *Creed*، ص129، 187.

(406) المصدر السابق، ص192، 246.

(407) انظر لامنس (Lammens)، *Berceau*، ص276 وما يليها من صفحات؛ سورة النساء IV، الآيات 3، 24 وما يليها؛ سورة المؤمنون 23، الآيات 6، 50 وما يليها من آيات؛ سورة المعارج 70، الآية 30.

وقد أظهر الفِقه المحمدي في بداياته ميلاً إلى عتق أمّ الولد من ناحية، وذلك لأنّ أبناءها أُعتقوا، وهو ما يمثّل ضرباً من ضروب اجتهاد العقل في مراحله المبكرة[408]، إلّا أنّه أظهر من ناحية أخرى اعتراضاً على هذا الموقف المستحدث ورفضاً لتغيير ما كان معمولاً به. ويَرِد هذان الحكمان في أحاديث أهل العراق؛ إذ يُنسب الحُكم المذكور أوّلاً، والذي مضى به السّلف من أهل الكوفة، إلى عُمر (**آثار أبي يوسف**، ص872)، أمّا الحُكم الثاني فيُنسب إلى عليّ[409].

ثم إنّه وُجدت زيادةً على ما تقدّم أقوال تسعى إلى التوفيق بين هذين الحُكمين المتشدّدَيْن، يُنسب أحدها إلى ابن مسعود، غير أنّه لا يَرِد بالإسناد المعروف لدى مذهب أهل الكوفة[410]؛ وينصّ على أن تُعتق أمّ الولد من نصيب ولدها إذا مات سيّدها، في حين يذهب القول التوفيقي الثاني إلى أنّ أمّ الولد تُعتق من رأس المال إذا مات سيّدها. وقد أصبح هذا الحُكم التوفيقي الذي يشترط ألّا تُباع أمّ الأولاد أو أن تصبح منبوذة، حُكماً متداولاً لدى السلف من المذاهب الفِقهيّة. وقد أوّل أهل الكوفة ما كانت أحكامهم تنص عليه سابقاً على هذا الأساس[411]. أمّا أهل المدينة الذين لم يتعرّضوا لهذه المسألة إلّا في هذه المرحلة فقد أخذوا بالحُكم المتداول، وذلك من خلال حديث يرويه نافع عن ابن عُمر[412]. وقد امتدّت سلسلة إسناد هذا الحديث في وقت لاحق لتعود به إلى النّبيّ[413].

ولقد أصرّ الشيعة عند بلورة أحكامهم الفِقهيّة على عَدِّ أمّ الولد رقيقاً يجوز

---

(408) قارن بما ذكرنا سابقاً، ص134 وما يليها من صفحات.

(409) **الكتاب II**، 12 (أ). يُظهرُ هذا الحديث المخصوص ما طرأ على موقف عليّ من تغيير بعد أن كان يقول في الأصل بقول عُمر، ويُقصد من هذا الحديث دحض الحُكم الذي نُسب إلى عليّ، غير أنّ هذا الدحض يؤكّد أن الحُكم المذكور نُسب فعلاً إلى عليّ.

(410) **الكتاب II**، 12 (ذ): أبو معاوية عن الأعمش عن زيد بن وهب عن ابن مسعود.

(411) **آثار الشّيبانيّ**، مذكور في هامش **آثار أبي يوسف**، ص872.

(412) **المُوَطَّأ**، جIII، ص246؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص344.

(413) انظر: **هامش مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ذُكر سابقاً.

أن يبيعها سيِّدها أو ينبذها، وذلك لأن اعتراض السلف على إدخال أيّ تحسين على منزلة أمّ الولد، ورد في حديث يُروى عن عليّ ويخالف أحاديث عُمر وابنه مخالفةً واضحةً. ولم يستق الشيعة هذا الحُكم من الأحكام القديمة المُناظِرة، وإنّما أدخلوا تعديلاً على ما استعاروه ممّا كان موجوداً من تشريع سُنِّيّ. وبذلك، فإنّنا نجد في فِقه الشيعة أثراً لِما كان معمولاً به لدى أهل السُّنَّة من حُكم مخالف؛ إذ تقول الاثنا عَشريّة بجواز بيع أمّ الولد، إلّا أنّها تُعتق إذا مات سيدها، على أن تكون تحت ملكه عند مماته، وأن يكون ابنها حيّاً حينئذٍ[414]. أما الزّيدية فإنّهم يُبيحون بيع أمّ الولد، إلّا أنّهم يحرّمون بيع المدبّر[415]. وينبني هذا الحُكم قياساً على أمّ الولد[416].

إلّا أنّ القول بجواز بيع أمّ الولد لم يكن قد تحوّل بعدُ إلى حُكم يقتصر على مذهب الشيعة حتى في زمن داود الظاهريّ[417].

المتعة. يتمثّل نكاح المتعة في زواج يدوم مدّة مضبوطة وينتهي بانقضائها. ويحتمل أن يكون العرب قد درجوا على هذه الممارسة فيما مضى من الأزمان. ويبدو كذلك أنّ القرآن قد أباحها وحدّدها من خلال ما ورد في الآية 24 من سورة النساء 4، إلّا أنه من المؤكد أنّ هذه الممارسة كانت شائعة عند بداية ظهور الإسلام؛ إذ يَرِد ذكرها في المصاحف التي تُنسب إلى ابن مسعود وأُبيّ وابن عبّاس ذكراً كاملاً وواضحاً[418]، كما يُذكر ذلك في حديث كوفيّ يُنسب إلى ابن مسعود[419]، وفي حُكم مكّي يُنسب إلى ابن عباس وأصحابه[420]، كما

(414) انظر كويري (Querry)، جII، ص147 وما يليها من صفحات.

(415) يمثّل المدبّر عبداً كان سيّده قد وعده بأن يعتق بعد موته.

(416) انظر: برغشتراسر (Bergsträsser) في (*O.L.Z*) XXV، ص123.

(417) انظر: هامش مُوَطّأ الشّيبانيّ، ص344.

(418) انظر: جيفري (Jeffery)، *(Materials)*، ص36، 126، 197. وعادةً ما يُسمّى مصحف أُبيّ بمصحف الشام.

(419) **الكتاب II**، 11 (أ)، وعلى نحو أكثر اكتمالاً ووضوحاً في **الاختلاف**، ص254 وما يليها.

(420) لا نجد حديثاً لابن عباس بهذا المعنى إلا في مجاميع الحديث وغيرها من مجاميع القرن الثالث. غير أنّ نسبة الحُكم المذكور إلى ابن عباس مع منتصف القرن الثالث تتأكد من خلال الجدل المُوجّه ضدّ هذا الحُكم الوارد في حديث مدني يُروى عن =

تشهد الأحاديث المعارضة لهذه الممارسة على أنّها كانت شائعة.

وقد انتشرت المواقف الرافضة لنكاح المتعة بين أهل العراق وأهل المدينة؛ إذ جعل حديث ابن مسعود في العراق يعني نقيض ما قصده، وذلك بالقول إنّ نكاح المتعة منسوخ بالقرآن، كما أصبح يُروى بالإسناد المتداول لدى أهل الكوفة[421]. وذهب حديث آخر أحدث عهداً من سابقه رُوي عن نافع عن ابن عُمر، إلى أنّ النّبيّ قد نهى عن المتعة[422]. أمّا في المدينة فقد جاء حديث يُروى بإسناد أُسري تماماً يدّعي أنّ عليّاً رفض الحُكم المنسوب إلى ابن عباس، استناداً إلى نهي النّبيّ عن المتعة[423]. ويوجد كذلك حديث آخر، يتضمّن تفاصيل ظرفيّة زائفة يدّعي أنّ عُمر نهى عن المتعة بشدّة[424]. ويُمثّل الزّهريّ حلقة الربط التي تصل بين أسانيد هذين الحديثين وبين أسانيد أغلب الأحاديث المدنيّة التي تعارض المتعة[425]. وهذا ما يُظْهرُ أنّ الاعتراض الصريح على المتعة لم يظهر في المدينة قبل زمن الزّهريّ في أقلّ تقدير، ولا يوجد مُسَوِّغ لاستثناء الحديث الذي يقول إنّ المتعة محرّمة لدى عُمر[426]، وعدّه أكثر صحّةً من غيره من الأحاديث المخالفة.

وقد أُلِّفَ بين الحُكمين تأليفاً ظاهريّاً في الجيل الذي سبق مالكاً، وتمّ

---

= عُمر. ويؤكّد الشّافعيّ ضمنيّاً وجود شيوخ آخرين يقولون بهذا الحُكم فضلاً عن ابن مسعود. (**الاختلاف**، ص255)، كما يُحيل ابن عبد البرّ على أصحاب ابن عبّاس في مكّة واليمن». (مذكور في **الزرقاني**، جIII، ص25).

(421) **آثار أبي يوسف**، ص698؛ **آثار الشّيبانيّ**، 66. أمّا التعليل المنهجي الذي يتضمّنه الجزء الأخير من هذا الحديث، فإنّه يمهّد بالأساس لِما جاء به الشّافعيّ من حُجَّة. (**الاختلاف**، ص257)، كما يمثّل مرحلة متطوّرة نسبيّاً.

(422) **آثار أبي يوسف**، ص699؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص66. وبشأن الإسناد، انظر سابقاً، ص46 وما يليها.

(423) **المُوَطَّأ**، جIII، ص23؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص260؛ **الكتاب II**، 11 (أ). لا يعني هذا الحديث المعارض للحكم المنسوب إلى ابن عباس بالضرورة وجود حديث قديم نسبياً يقول فيه عليّ بالمتعة، وقد يُغرى المرءُ بتوقّع وجود هذا الحديث بالعودة إلى مذهب الاثني عَشريّة. (انظر: ما يلي).

(424) **المُوَطَّأ**، جIII، ص23؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص260؛ **الكتاب III**، 79.

(425) انظر سابقاً، ص226.

(426) وقد أُكِّدَ ذلك في حديث يُروى عن جابر في **صحيح مسلم** غير أنّ ذلك جاء في وقت لاحق.

التمسّك بتحريم المتعة، وذلك بادِّعاء أنّ النّبيّ أباحه ثم حرّمه بعد ذلك، وقد أُدرجت هذه الأحاديث التوفيقية أو بعض أجزائها ضمن السّيرة النبويّة، إذ كان من الصعب التوفيق بينها[427]، علماً بأنّ كلّ ما سبق عارٍ عن الصحّة تاريخياً.

يأخذ الشّافعيّ القائلين بالمتعة مأخذ الجدّ ويتعرّض للمسألة ويجادلهم فيها، **الاختلاف**، ص255 وما يليها من الصفحات. إلّا أنّه يقول فيما كتبه من أحكام فِقهيَّة إنّها مُحرَّمة[428]. ولا يقتصر خصومه على الشيعة بالضرورة[429]؛ إذ لا غرابة أن نجده يؤيّد موقفهم فيما كتبه من أحكام فِقهيَّة تخصّ مسألة من مسائل أحكام النكاح. وقد حظي هذا الموضوع بأهميّة كبيرة من الناحية الدينيّة في عصره.

لقد عارضت الزيدية المتعة، وكانوا أوّل فرقة شيعيّة تنشق عن صفوف أهل السُّنَّة، إلّا أنّ الاثني عَشريّة أقرّوا بها، وذلك لمجرّد أنّ تحريمها قد نُسب إلى عُمر.

القنوت. لقد كان إبراهيم النخعيّ على علم بأنّ الخصمين عليّاً ومعاوية هما من جاءا بالقنوت، أي الدّعاء على العدو في الصلوات، وذلك في الحرب بينهما[430]. وقد انتشرت بحلول زمن مالك أحاديث تُروى عن النّبيّ وأخرى عن الصّحابة تنهى عن القنوت نهياً تامّاً، أو تُجيزه في بعض الصلوات فحسب، أو تشير إلى أنّ النّبيّ لم يقنت إلّا في وقت معيّن ثم تركه، وهو ما كان يعني ضمنيّاً أنّ القنوت منسوخ[431]. وقد ظهرت كذلك أحاديث تُجيز القنوت تُروى عن الصّحابة[432]، إلّا أنّ الأحاديث النبويّة الخالية من الغموض والقائلة بالقنوت لم تظهر إلّا عند الشّافعيّ (**الاختلاف**، ص285 وما يليها).

ويَرِد أحد هذه الأحاديث بسند ضعيف جدّاً يذكر اثنين من أبناء عليّ، وهما

---

(427) انظر: **الزرقاني**، جIII، ص24، وسابقاً، ص179 الإحالة 9.

(428) انظر سابقاً، ص336.

(429) أما المقالة الأخرى التي جاءت فيما كتبه عن مسألة فِقهيَّة تخصّ تفسير تحريم الخمر فإنّها مُوجّهة ضدّ العراقيّين.

(430) انظر سابقاً، ص78. وبشأن الموضوع نفسه، انظر: **المجموع**، ص223.

(431) **المُوَطَّأ**، جI، ص286؛ **مُوَطَّأ الشّيباني**، ص140؛ **الكتاب I**، 157 (ب)، حيث نجد قولاً لأبي حنيفة.

(432) **الكتاب I**، 157 (ب)، حيث نجد قولاً لابن أبي ليلى.

خامس أئمة الاثني عَشريّة وسادسهم، إلّا أنّ هذا لا يجعل من الحُكم الوارد في هذا الحديث حُكماً شيعيّاً، شأنه في ذلك شأن سند الحديث المدني الذي يُروى عن عليّ ويقضي بتحريم المتعة (انظر سابقاً)، علماً بأنّ بعض الأحاديث النبويّة الأخرى التي تُجيز القنوت أيضاً والتي يستحضرها الشّافعيّ تَرِد بأسانيد مختلفة.

ونتيجة لِما تقدّم، فإنّ المذاهب الفِقهيَّة القديمة تختلف مواقفها من القنوت. أمّا الشّافعيّ، فيُقرّ به من حيث المبدأ معتمداً الأحاديث النبويّة. وأمّا الزيدية والاثنا عشريّة، فإنّهم يُجيزونه[433]. ويتبيّن من خلال تاريخ هذه المسألة أنّ هذه الممارسة المرتبطة تاريخيّاً بعليّ، لم تستطع أن تمثّل علامةً فارقةً بين أهل السُّنَّة والشيعة في مستوى الفِقه.

---

(433) **المجموع**، ص149 وما يليها من صفحات، ص223 وما يليها من صفحات؛ **كويري** *(Querry)*، ج1، ص81.



# القسم الرابع

# تطوّر الاجتهاد اصطلاحيّاً

## 1. تطوّر التعليل الفِقهيّ على وجه العُموم

يُعد تطوّر الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي مظهراً أساسيّاً من مظاهر تاريخ الفِقه المحمديّ في بداياته؛ فأُصول الفِقه، والمذهب الفقهيّ العمليّ، والاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، ارتبطت في نموّها ارتباطاً وثيقاً بعضها ببعضٍ إلى أن بلغت أُصول الفِقه والاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي الدقيق أَوْجَهما بظهور الشّافعيّ. وتتطلّب الدراسة المفصّلة لتطوّر الاجتهاد تحليلاً تاريخيّاً للمذهب الفقهيّ العمليّ في مجال التشريع كله، إلّا أنّ هذه المهمة تقع خارج دائرة اهتمامنا. وما نقترح القيام به في الفصلين الأوّلين من هذا الجزء، هو تقديم الخطوط العريضة لتطوّر التعليل الفِقهيّ في المرحلة المبكّرة وبيان خصائصه الدالّة. وستُقَدَّمُ زيادةً على ذلك في الفصول الأخيرة، ملاحظات بشأن اجتهاد الرّأي لدى البعض من الفقهاء القدامى الذين تُتيح لنا المصادر المتوافرة الوقوف عند كلٍّ منهم على حِدَة. وسنختم هذا الجزء بالتعرّض للشّافعيّ[1].

لقد كان التعليل الفِقهيّ علامة مميّزة للفِقه المحمدي منذ مراحله المُبكّرة. وقد بحثنا في الجزء الأول من هذا الكتاب في ظهور اجتهاد العقل

(1) لا يُمكن أن نعتمد إلّا على الأقوال الصحيحة التي تُروى عن الشيوخ القدامى في دراستنا لاجتهادهم، أما مقالات الكتّاب المتأخرين مثل السّرخسي فيما يتعلّق بما تنبني عليه أحكام هؤلاء الشيوخ من أُسس، فكثيراً ما لا يُمكن الاطمئنان إليها.

منذ أقدم مراحله وفيما عرفه هذا الاجتهاد في وقت لاحق من نضج متزايد[2]. وتتبيّن أقدم مرحلة من مراحل التعليل الفِقهيّ من خلال أحاديث أهل العراق التي جاءت بأحكام أوّليّة وبدائية تقوم على القياس[3]. وقد جاءت نتائج هذا الاجتهاد في بعض الأحيان في شكل «أحاجٍ» فِقهيَّة[4] أو أقوال فِقهيَّة مأثورة[5]. وأصبحت هذه الأقوال بعد ذلك أسلوباً مفضّلاً في التعبير عمّا أفرزه الاجتهاد في الفِقه من نتائج في العراق وفي الحجاز[6]، كما تُعَدّ بعض المبادئ الفِقهيَّة المجرّدة جزءاً من الإرث المتداول للأحكام القديمة[7]. ويخصّ كلّ ما تقدّم النصف الأول من القرن الثاني للهجرة؛ أما الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي الذي يُنسب إلى إبراهيم النخعيّ، فإنّه لم يظهر كما رأينا إلّا انطلاقاً من زمن حمّاد[8]. وقد ظهرت التفاصيل الدقيقة للأحكام الفِقهيَّة التي يتعرّض لها **الكتاب I**، في المدّة الفاصلة بين حمّاد من ناحية، وأبي حنيفة وابن أبي ليلى من ناحية أخرى[9]. وتُقدّم لنا هذه القرائن جدولاً زمنياً تكمن أهميّته في تحديد مراحل تطوّر التعليل الفِقهيّ.

ويُتيح لنا **الكتاب I** متابعة تطوّر التعليل الفِقهيّ شيئاً فشيئاً انطلاقاً من ابن أبي ليلى إلى أبي حنيفة وأبي يوسف والشّافعيّ. وإن كان ابن أبي ليلى وأبو حنيفة قد عاشا في العصر نفسه، فإنّ التعليل لدى ابن أبي ليلى أكثر بساطة من تعليل أبي حنيفة عُموماً ويُمثّل مرحلة أقدم[10]. أما التعليل عند الشّافعيّ، فإنه يفوق كثيراً في مجمله تعليل أسلافه، ونرمي من خلال الأمثلة الآتية إلى بيان التوجّه العام الذي عرفه هذا التطوّر.

(2) انظر سابقاً، ص122 وما يليها من صفحات.
(3) انظر سابقاً، ص134 وما يليها من صفحات.
(4) انظر سابقاً، ص309.
(5) انظر سابقاً، ص238 وما يليها.
(6) انظر سابقاً، ص243 وما يليها.
(7) انظر سابقاً، ص280.
(8) انظر سابقاً، ص301 وما يليها من صفحات.
(9) انظر سابقاً، ص307.
(10) انظر لاحقاً، ص369 وما يليها من صفحات.

يُعَدّ تعليل الشّافعيّ في **الكتاب I**، 6 أكثر تفصيلاً ووضوحاً من تعليل يُنسب إلى فقيه عراقي مجهول.

يُؤَوِّل أهل العراق في الفقرة 8 (التي توافق ص71 من **الرّسالة** وص340 من **الاختلاف**) القول الفِقهيّ المأثور الذي ينصّ على أنّ «الخَراج بالضمان»[11]، تأويلاً يقوم على المصلحة، وينبني كذلك على الحَدْس أكثر من المنطق. أما تعليل الشّافعيّ في المسألة فإنّه منظّم منهجيّاً، كما أنّه أرقى شأناً من تعليل أسلافه.

ويذكر في الفقرة 13 أنه «إذا اشترى الرجل بيعاً على أنّ البائع بالخيار يوماً وقبضه المشتري فهلك عنده، فإنّ أبا حنيفة رضي اللّه تعالى عنه كان يقول: المشتري ضامن بالقيمة لأنّه أخذه على بيع، وبه يأخذ [أبو يوسف]. وكان ابن أبي ليلى يقول هو أمين في ذلك لا شيء عليه فيه. ولو أنّ الخيار كان للمشتري فهلك عنده، فهو عليه بثمنه الذي اشتراه به في قولهما [أبو حنيفة وابن أبي ليلى]. قال الشّافعيّ رحمه اللّه تعالى: وإذا باع الرجل العبد بالخيار ثلاثاً أو أقلّ[12] وقبضه، فمات العبد في يدي المشتري، فهو ضامن لقيمته. وإنّما منعنا أن نضمنه ثمنه أنّ البيع لم يتمّ فيه، ومنعنا أن نطرح الضمان عنه أنّه لم يأخذه إلّا على بيع يأخذ [البائع] من المشتري به عِوضاً، فلا نجعل البيع إلّا مضموناً [من أحد الطرفين] ولا وجه لأن يكون أميناً فيه، إنما يكون الرجل أميناً فيما لا يملك ولا ينتفع به منفعة عاجلة ولا آجلة، وإنّما يمسكه لمنفعة ربّه لا لمنفعة نفسه. وسواء في ذلك أكان الخيار للبائع أو للمشتري، لأنّ البيع [في كلتا الحالتين] لم يتمّ فيه حتى مات». ويبدو أنّ الحلّ الذي أتى به ابن أبي ليلى والذي كان على ما يبدو حلّاً عادلاً ومعقولاً، قد طعن فيه أبو حنيفة بيسر بوساطة تعليل فِقهيّ دقيق، ومن خلال تعليل الشّافعيّ الذي يُعدّ هنا أيضاً أكثر وضوحاً وثباتاً.

يطبّق ابن أبي ليلى في الفقرة 25 تصنيفاً آليّاً للقواعد البسيطة الخاصّة باحتمال صحة أقوال متباينة على ادّعائين متعارضين لا يقوم أيّ منهما على بيّنة (قارن بـ **السّرخسي**، الجزء XIII، ص59)، وبذلك يأخذ أبو يوسف. أمّا أبو

(11) انظر سابقاً، ص234.

(12) بشأن تحديد أجل الخيار، انظر لاحقاً، ص421 وما يليها.

حنيفة فإنّه يُحلّل طبيعة أقوال الطرفين، وبذلك يقول الشّافعيّ من حيث المبدأ، مع أنّ حكمه يختلف بعض الشيء عن حكم أبي حنيفة.

ويقوم حكم ابن أبي ليلى في الفقرة 27 على الجانب الشكلي الدقيق. أما موقف أبي حنيفة، فإنّه ينسجم مع أيّ حالة من حالات التجارة ما عدا حالاتها في مراحلها الأكثر بساطة، وبه يقول أبو يوسف، علماً بأنّ الشّافعيّ يقول بقول أبي حنيفة، لكنه يجعله أكثر ثباتاً من الناحية المنهجيّة.

ويفتقر موقف أبي حنيفة في الفقرة 38 إلى الثبات، فيلجأ (في النهاية) إلى حلّ نفعيّ في جانبه العملي، أما الشّافعيّ فإنّه يبقى ثابتاً ومنطقيّاً في حكمه.

ينتهج ابن أبي ليلى في الفقرة 44 طريقة بسيطة في نسقيّتها، وذلك في تطبيقه لقواعد الشفعة حتى على ما يقدّم مهراً *(donatio propter nuptias)*، إلّا أنّ الحلّ الذي يرتئيه للمسألة غير دقيق ولا ثابت. أما أبو حنيفة فإنّه يحتج على ذلك بتعليل منهجيّ، وبهذا يأخذ أبو يوسف. ويقبل الشّافعيّ الشفعة في الحالة المذكورة جاعلاً هذا الحُكم مقبولاً المرّة الأولى من الناحية القضائية، مع أنّ الحُجَّة التي ينسبها السرخسي (الجزء V، ص78) إلى الشّيبانيّ تأييداً لحكم أبي حنيفة وأبي يوسف تفوق بيسر حتى تعليل الشّافعيّ؛ فهي تطوّر حُجَّة أبي حنيفة بطريقة مُتقنة، كما تفصّل بين المسائل على نحو حكيم ورصين، ويبدو أنّ الشّيبانيّ قد احتجّ حقاً بهذه الحُجَّة.

يأتي أبو حنيفة في معرض حديثه عن الشفعة للصغير في الفقرة 48 بقول معقول متماسك، وبه يأخذ أبو يوسف؛ بيد أنّ الشّيبانيّ يطبّق على هذه المسألة تعليلاً شكليّاً محضاً دون أن يأبه بثبات الأملاك العينيّة (انظر: **السّرخسي**، الجزء XIV، ص155؛ الجزء XXX ص145)، ويقول الشّافعيّ بقول الشّيبانيّ؛ إذ يَخفى الهدف من الشفعة عن نظر الطرفين على ما يبدو؛ إذ ينظر كلٌّ منهما إليها على أنّها غاية في حدّ ذاتها. ويعلن هذا الموقف نهاية المرحلة التأسيسيّة للفِقه المحمدي.

ولا يُجيز ابن أبي ليلى حسب الفقرة 52 الصلح على الإنكار، أي أن يتصالح طرفا النزاع دون أن يُقرّ أيٌّ منهما بالادّعاء، وهذا ما يتضمّن معنى التعليل الشكلي الدّقيق من نوع التعليل نفسه الذي أتى به الشّافعيّ لاحقاً، وذلك

انطلاقاً من تحريم القرآن في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ...﴾ [البقرة: 188] وفي آيات كثيرة أخرى. بيد أنّ أبا حنيفة يُجيز الصلح على الإنكار متخذاً موقفاً أكثر حصافةً وارتباطاً بالجانب العملي مقارنة بقول ابن أبي ليلى، وبه يأخذ أبو يوسف. أمّا الشّافعيّ، فإنّه يعود إلى حكم ابن أبي ليلى باعتماد القياس في شكله الدقيق.

يُعَدّ حُكم ابن أبي ليلى في صحّة إقرار أحد طرفَي النزاع في حق صاحبه بعد ما قاما من عند القاضي، وهو المذكور في الفقرة 55، حكماً غير ثابت، إلّا أنّه مُستوحى من عناية ابن أبي ليلى بإحلال العدل[13]. ويُعدّ حُكم أبي حنيفة ثابتاً، غير أنّه لا يكترث بمشاغل العمل القضائي، وبه يأخذ أبو يوسف. أمّا الشّافعيّ فإنّه يقول أساساً بقول أبي حنيفة في المسألة المذكورة، غير أنه يرتقي بالجدل إلى مستوى أرفع وأكثر ارتباطاً بالنواحي القضائية. وينجح في هذا المستوى في الاستجابة للحاجة التي أكّدها ابن أبي ليلى دون أن يقع في التذبذب والتردّد أنفسهما.

وتأتي الفقرة 60 وما يليها على ذِكر حُكم متداول لدى السلف من أهل العراق ينصّ على أن الهبة لا تصحّ تمام الصحّة إلّا إذا قبضها الموهوب له، فماذا عن هبة حصّة من مال غير مقسوم؟ يقول ابن أبي ليلى هنا، في إشارة واضحة إلى الحُكم المتداول لدى أهل العراق، بجواز هذه الهبة، ربما لأنّ ذلك بدا له حلّاً طبيعيّاً، إلّا أنّ أبا حنيفة الذي يُقدّم مستوى راقياً من التعليل في مستواه الاصطلاحي الدقيق، يرى أنّه من الصعب على الموهوب له قبض حصّة من مال غير مقسوم، ولذلك فهو يقول إنّ الهبة في هذا باطلة ولا تجوز، ويحاول في الوقت نفسه إيجاد ما يثبّت هذا الحُكم في حديث يُروى عن صحابة النّبيّ، وفي قول يُنسب إلى إبراهيم النخعيّ. والحقّ أنّ كليهما لا يقول القول الحسم في هذه النقطة. وإذا كان أبو يوسف[14] يأخذ بقول أبي حنيفة في الفقرة 61 دون أن يكون موقفه من المسألة ثابتاً، فإنّه لا يقول بقوله في الفقرة 60. أمّا الشّافعيّ، فإنّه يناقش مفهوم «القبض»

(13) ومن الواضح أنّه يحاول تجنّب شهود الزور وذلك باعتبار أنّه يشغل منصب القضاء وهذا ما يعنيه الشّافعيّ من خلال تعليقه.

(14) وكذلك الشّيبانيّ؛ انظر: **السّرخسي**، جXII، ص66 وما يليها.

نقاشاً منهجيّاً بارعاً، على الرَّغم من أنّه يعود في الواقع إلى حُكم ابن أبي ليلى.

يُقدّم ابن أبي ليلى في الفقرة 72 حلّاً عمليّاً قابلاً للتطبيق يبدو طبيعيّاً لمسألة تتعلّق بالرّهن، في حين أنّ أبا حنيفة يتناول المسألة من خلال تعليل فِقهيّ بسيط، وبذلك يأخذ أبو يوسف. أما الشّافعيّ فإنّه يذهب بالتحليل الفِقهيّ إلى أبعد من ذلك، إذ يتوصّل إلى حلّ مختلف عن موقفي ابن أبي ليلى وأبي حنيفة، باعتماد تعليل منهجي بارع.

ويأتي ابن أبي ليلى في الفقرة 77 بتعليل فِقهيّ بدائيّ بسيط[15]، في حين يتّسم تعليل أبي حنيفة بقَدْر أكبر من العمق والنفاذ، وبه يقول الشّافعيّ.

وتتناول الفقرة 82 مسألة رجل ادّعى مِلكيّة دار، فقال مَن هي تحت يدِهِ إنّه مجرّدُ وكيلٍ لِمالكها الغائب. ولم يكن حُكم السلف من أهل العراق في هذه المسألة حُكماً موحّداً؛ فقد ردّ ابن شبرمة (السّرخسي، ج XVII، ص37) قول المدّعي، وجعل الذي كانت الدار بيديه مُدَّعىً عليه. وإن كان ابن أبي ليلى يقبل قول المدّعي ولا يجعل بينه وبين الذي كانت الدار في يديه خصومة، فإنّه أصبح في وقت لاحق يطالب المدّعي بالبيّنة إذا شكّ في صحّة قول الذي هي في يديه، وذلك استجابة لمقتضيات إحلال العدل. أما أبو حنيفة فقد كان موقفه أكثر ثباتاً، إذ إنّه لم يكن يصدّق المدّعي إلّا على أساس البيّنة؛ وبهذا كان أبو يوسف يقول في الأصل، إلّا أنّه أصبح لاحقاً يطالب المدّعي بإحضار شهود يعرفهم إذا شكّ في صحّة قول الذي هي في يديه، استجابة لمقتضيات إقامة العدل[16] أيضاً. وقد تمّ تناول المسألة المذكورة بمعزل عن مسائل أخرى إلى حدود ذلك الوقت. وكان الشّافعيّ يطرح المسألة من خلال إطار أشمل يتمثّل في القضاء على الغائب، كما أنّه حدّد بدقة ضربين من الحلول الممكنة والمتماسكة، لكن لم يكن أيٌّ منها يتفق مع مواقف أسلافه[17].

---

(15) يتناول السّرخسي ذلك بالتفصيل مضيفاً قياساً خاطئاً وفي غير محلّه ينبني على حُكم من أحكام أبي حنيفة، جXXX، ص147.

(16) يذكر السّرخسي ذلك ذكراً صريحاً، جXVII، ص38.

(17) ويضيف الربيع الحلّ الذي ارتآه الشّافعيّ نفسه.

تفطّن ابن أبي ليلى حسب ما يذكر في الفقرة 83 لجوهر المسألة. أما أبو حنيفة، فإنّه يتناولها باعتماد تعليل يبالغ فيه في الجانب الشكلي، وبه يقول أبو يوسف؛ في حين يعود الشّافعيّ إلى حكم ابن أبي ليلى معتمداً على حُجَّة فِقهيَّة صريحة.

ويُعدّ الحُكم الذي يقول به ابن أبي ليلى في الحالات الثلاث المُتناظِرة التي تَرِد في الفقرات 92 و93 و94، حكماً حصيفاً وقابلاً للتطبيق على نحو واضح[18]؛ في حين يُشدّد أبو حنيفة في موقفه على النواحي الشكليّة، وبه يأخذ أبو يوسف. ويتبنّى الشّافعيّ الحلّ الذي ارتآه أبو حنيفة من حيث الأساس؛ إذ يُعدّ هذا الحلّ دون سواه مقبولاً لدى الشّافعيّ من الناحية القضائية، غير أنّه يُطوّر إجراءات أنسب للمسألة المطروحة، وهي إجراءات تُمكّنه من تلافي الإشكال العملي الذي كان يشغل ذهن ابن أبي ليلى. ويقع الشّافعيّ في حالة مخصوصة في التذبذب والتردّد؛ إذ يتعيّن عليه فيها إبطال عمليّة بيع لأنّها تقوم على الرّبا. ويُقَدِّمُ قول الشّافعيّ بالرغم من ذلك علّة منهجيّة جيّدة، وذلك لأن النتائج الحقيقية للإجراءات التي دعا إليها في الفقرة 94، تختلف عن النتائج التي تَرِد في الفقرتين 92 و93. ويسبق أبو يوسف الشّافعيّ في الفقرة 94، لكن ليس في الفقرتين 92 و93، إلى ذكر إجراءات مُناظِرة لِما أتى به، كما أنّه يتولّى التوفيق بين الأفكار التي يهتدي بها ابن أبي ليلى وتلك التي يستنير بها أبو حنيفة[19].

تتطرّق الفقرتان 95 و228 إلى مسألة اختلاف الشاهدَيْن في ما يقولانه في شهادتَيْهما، فيُقدّم ابن أبي ليلى في هذه الحالة حلاًّ عمليّاً وحصيفاً على ما يبدو، في حين يشدّد حُكم أبي حنيفة على الجانب الشكلي، بل يُؤكّد في بعض تفاصيله على حيثيّات هامشيّة لا قيمة لها، ويعود أبو يوسف في حُكمه إلى ابن أبي ليلى. أما الشّافعيّ فإنّه يُقدِّمُ جانباً جديداً في تناوله المسألة، كما أنّه يعمد إلى طريقة تُنصف الموقفين.

(18) وقد أصاب السّرخسي في القول إنّه يقوم على الأخذ بالعمل، ولذلك يُسمّيه بالاستحسان، جXII، ص164 وج XXX، ص150.

(19) لا يُمكن أن نثق بالحُجَّة التي ينسبها السّرخسي، المذكور سابقاً، إلى أبي يوسف ولا بقوله إنّ أبا يوسف قد غيّر موقفه.

يُقدّم ابن أبي ليلى عند قبوله لشهادة شهود على شهادة غيرهم في الفقرة 96 حكماً متساهلاً ومتّزناً على ما يبدو[20]، غير أنّ موقف أبي حنيفة من المسألة يُعدّ موقفاً صارماً وثابتاً؛ أما الشّافعيّ، فإنّه يذهب في تناوله للمسألة إلى أبعد من ذلك، إذ يبالغ في الدّعوة إلى الصّرامة. وتَرِد الحُجَّة المبالغ فيها في هذا الحكم على لسان الربيع.

يُؤيّد ابن أبي ليلى بوصفه قاضياً، في الفقرة 106، حُكماً متشدّداً وغير متماسك. ومن الواضح أنّ ذلك جاء بناءً على ما اقتضته السياسة العامّة[21]. أما أبو حنيفة وأبو يوسف، فإنّهما يطبّقان القواعد العامّة على المسألة المعنيّة بالأمر تطبيقاً منهجيّاً، في حين أنّ الشّافعيّ يُميّز بين المسائل تمييزاً دقيقاً.

يأتي ابن أبي ليلى في الفقرة 108 بحُكم واضح في ظاهره ومتماسك في شكله، ويختلف أبو حنيفة معه في ذلك لسبب مادي مهم. فيُميّز الشّافعيّ بين المسائل ويُقدّم الحُجَّة الواضحة والمُقنعة، كما أنّه يقترح حلاّ متوازناً ينصف الطرفين.

يقدّم ابن أبي ليلى في الفقرة 126 حلاّ وسطيّاً قابلاً للتطبيق، فيرفض أبو حنيفة الإقرار به لتمسكه بالمقاربة المنهجيّة الدقيقة. أما أبو يوسف، فإنّه يعود إلى موقف ابن أبي ليلى، في حين أنّ الشّيبانيّ يعود حسب السّرخسي، الجزء XVII، ص47، إلى موقف أبي حنيفة؛ أما الشّافعيّ فإنّه يتّفق مع أبي حنيفة في النّقاط الجوهريّة، إلّا أنّه يُبدي انشغالاً أكبر بالطرح المنهجي، وذلك بناءً على تمييزه بين المسائل.

يصل ابن أبي ليلى في تناوله لأحد الأُسس الشكليَّة، في الفقرة 141 وما يليها، بالأفكار إلى أقصى نتائجها، علماً بأنّ هذا الأساس الشكلي يُمثّل ضرباً من التعليل الأوّليّ والبدائي، في حين يُقدّم أبو حنيفة حُكماً قضائيّاً سليماً ينبني على تفكير منهجي أشمل، وبه يأخذ أبو يوسف. أمّا الشّافعيّ، فإنه لا يستطيع إلّا أن يقول بقول أبي حنيفة من حيث المبدأ، لكنّه ينتهي في إحدى الحالات

(20) وقد أسقط هذا الحكم على شريح وإبراهيم النخعيّ.
(21) وبشأن جانب شبيه بما ذُكِرَ، انظر سابقاً، ص141.

وانطلاقاً من مبادئ مختلفة إلى الحُكم الأساسي نفسه الذي انتهى إليه ابن أبي ليلى على الرَّغم من اختلاف العوامل.

قضى ابن أبي ليلى في الفقرة 150 بحُكم يبدو منصفاً وقابلاً للتطبيق، كما أنّه حُكم مستلهم من العوامل المادية، وكان حُكم أبي حنيفة أكثر تأكيداً للنواحي الشكليّة الدقيقة، غير أنه يفتقر إلى الثبات والتماسك شيئاً ما، وقد قال أبو يوسف في البداية بقول أبي حنيفة، لكنه أصبح لاحقاً أكثر مَيلاً إلى حُكم ابن أبي ليلى. ولعلّ هذا التحوّل يعود إلى ما استوجبه إحلال العدل من مقتضيات، علماً بأنّ موقف أبي يوسف بقي بالرّغم من كلّ ذلك غير ثابت؛ فحكم الشّافعيّ هو الحُكم الوحيد الذي بلغ درجة التماسك والثبات التّامين، وذلك بالاعتماد على تعليله النسقيّ الفذّ.

لمّا كنا على علم بأنّ أحكام أهل المدينة قد انبنت بدرجة كبيرة على أحكام أهل العراق، وأنّها قد ظهرت بعدها[22]، كان في الإمكان أن نقبل وقوع الأمر نفسه بالنسبة إلى تطوّر التفكير الفِقهيّ بالمعنى الاصطلاحي الدقيق في المدينة. وعلى الرَّغم من أنّ المصادر المتعلّقة بهذا الجانب المخصوص، لا تتوافر بالكثرة نفسها التي تتوافر بها في جوانب أخرى، نستطيع القول إنّ التعليل الفِقهيّ في المدينة كان قديماً يحمل في أساسه الخصائص نفسها التي عُرفت في العراق، على الرَّغم من أنّه كان في المجمل أكثر بدائيّةً منه.

لا تتردّد المذاهب الفِقهيَّة القديمة في أن يحتجّ بعضُها علىٰ بعضٍ بحُجج يَعُدّونها غير قطعيّة عندما تُوجّه ضد مواقفهم[23]. وكثيراً ما يُؤَوِّلون الأحاديث بطريقة طبيعيّة كأشدّ ما يكون، ويجعلونها أكثر ملاءمةً لمقاصدهم غير الدّقيقة أحياناً، إذا قارنّا ذلك بما جاء به الشّافعيّ الذي أمكنهُ بعد أن تخلّص من «السُّنَّة الحيّة» أن يتعسّف في التعليل. ولا يعدو ذلك أن يكون في أكثر الأحيان ضرباً من المراوغة والحِيَل التي تنبني على أُسس منطقيّة[24]. ويُمثّل موقف المذاهب

(22) انظر سابقاً، ص283 وما يليها من صفحات.
(23) انظر سابقاً، ص40، 47، 53، 54، 95 وما يليها.
(24) انظر مثلاً **الكتاب VIII**، 13؛ **الاختلاف**، ص75؛ وانظر لاحقاً، ص394، 417.

الفِقهيَّة القديمة، والشّافعيّ من بعدهم، من الأحاديث الفِقهيَّة[25] مثالاً ذا دلالة على التحوّل الذي عرفه فهم الأحاديث فهماً طبيعيّاً كأشدّ ما يكون ومتماسكاً على نحو واضح، من خلال انغماسه في كمّ هائل من حالات التّضارب الظاهرة في فهم الأحاديث. كما يُظهر هذا المثال كيفية تعويض الشّافعيّ لهذا الموقف بنظرية مستحدثة هي غاية في الدقّة ابتكرها بنفسه، علماً بأنّ العلامة التي أصبحت تميّز المذاهب الفِقهيَّة القديمة من خلال ما بلغه التعليل المنهجي من تطوّر، تتمثّل في دحض الأحاديث أو تركها بالتفسير بناءً على أسباب منهجيّة دقيقة[26].

وقد دوّن الشّافعيّ شواهد طويلة تُظهر تعليلاً أصليّاً لأهل العراق[27]؛ إذ نجد في **الاختلاف**، ص383، تعليلاً سيِّئ التقدير بعض الشيء غير أنّه واضح الأهداف. أمّا النص الذي يَرِد في ص385 وما يليها من صفحات، فإنّه يُظهر التعليل الفِقهيّ العراقيّ في أفضل حالاته، على الرَّغم من أنّ الخصم العراقيّ يَفوقُ الشّافعيّ بما يسوقه من حُجَّة منهجيّة. لكن هذا التعليل البدائي الذي يُشدّد على النّواحي الشكلية (ص395 وما يليها من صفحات)، سرعان ما يتهاوى فلا يجد الشّافعيّ صعوبة في الطعن عليه. وتَرِد في **الاختلاف**، ص398، حُجَّة شبيهة بها غير قطعيّة في حدّ ذاتها، ويتبيّن من خلالها أنّ الرّغبة في «الفهم» تُمثّل أساساً للتفكير الفِقهيّ، ويَرِد ذِكر هذه الرّغبة نفسها في المدينة على لسان مالك، وذلك في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص184.

وسنحاول أن نُظهر من خلال الأمثلة الآتية التطوّر الكبير الذي حقّقه أهل العراق عُموماً بالمقارنة بمعاصريهم من أهل المدينة في ما يتعلّق بالتفكير الفِقهيّ بالمعنى الاصطلاحي الدّقيق[28].

يُعَدّ موقف أهل العراق في **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص230، أكثر ثباتاً وتماسكاً من موقف أهل المدينة في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص10 وفي **المُدَوَّنة**، الجزء V،

(25) انظر سابقاً، ص34 وما يليها من صفحات.
(26) انظر سابقاً، ص36 وما يليها، 44.
(27) مثل **الاختلاف**، ص277 وما يليها من صفحات، 339، 355 وما يليها من صفحات، وغير ذلك.
(28) انظر كذلك لاحقاً، ص400.

ص2 (قارن بما ذُكر سابقاً، ص249 وما يليها).

يُميّز أهل المدينة في تفسيرهم لِما يصدر عن المتكلّم من قول صريح بين حالتين، بناءً على سبب يجمع بين ما هو مادّي وما هو منهجيّ معاً، كما يأخذون نيّة صاحب القول بعين الاعتبار في إحدى الحالتين فحَسْب (**المُوَطَّأ**، III، ص36). لكن أهل العراق يَعُدُّون نيّة صاحب القول عنصراً حاسماً مَهما كانت الحالة (**آثار الشّيبانيّ**، ص74 وص77؛ **موطّأ الشّيبانيّ**، ص265). أما تعليل الشّافعيّ، فإنّه دقيق الشكل والمنهج (**الكتاب III**، 142).

يحتجّ أهل العراق في **الكتاب III**، 16 على أهل المدينة باستعمال تعليل منهجيّ جيّد.

يُذكر في **الكتاب III**، 61 أنّ أهل المدينة المعروفين بمواقفهم المتساهلة يُجيزون الشهادة على الأمر بعد وقوعه، في حين كان أهل العراق أكثر دقّةً منهم، ويقوم موقفهم على الاجتهاد. أمّا الشّافعيّ فإنّه يقرّ بأفضلية حكم أهل العراق، على الرَّغم من أنّه يقول قولاً مختلفاً.

يذكر الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 14 وجود حُكم مدنيّ يقوم على أسباب ماديّة ذات أبعاد نفعيّة. ومن المؤكّد أنّ هذا الكلام ينطبق على ما يرد في **الكتاب VIII**، 19، فلا يجد الشّيبانيّ صعوبة في الطعن على حُجَّة أهل المدينة.

ونسوق في النهاية بعض الأمثلة التي تُظهر ارتباط تطوّر المذهب الفقهيّ العمليّ بتطوّر الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي الدقيق.

فأمّا ما يتعلّق بما يُسبِّبُهُ إسلام الزوج قبل المرأة أو المرأة قبل زوجها من تأثير في علاقتهما، فقد عُدِّلَ الحُكم الذي جاءت به الآية 10 من سورة الممتحنة 60، وقد ارتبط نزوله بأسباب معيّنة، تعديلاً تدريجيّاً. وقد جاءت بعض الأحاديث التي تُعنى بوصف بعض مراحل السّيرة النبويّة لتُبيّن ما آلت إليه هذه التعديلات في وقت لاحق[29]. وقد كان السلف من أهل العراق يأخذون بما جاء في النص القرآني، إلّا القول الذي ينصّ على أن يعرض المسلم من الطرفين

(29) **المُوَطَّأ**، جIII، ص26؛ **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص266؛ **المُدَوَّنة**، جIV، ص147؛ جV، ص163؛ **الكتاب III**، 44؛ **الكتاب IX**، 36 وما يليها.

الإسلام على الطرف الآخر قبل أن تنقطع العصمة بينهما. وقد كان حُكمهم ثابتاً فيما ذهبوا إليه[30]. أمّا أهل المدينة فقد كانوا يؤيّدون إدخال تعديل موغل في المبالغة، ثم استقرّوا على قول ينكره الشّافعيّ لِما فيه من مخالفة للنصّ القرآني. فقد كان أهل المدينة يقولون إنّ العصمة لا تنقطع (يبقى الزواج معلّقاً) إلّا بانقضاء العِدّة إذا كانت المرأة مسلمة[31]؛ أمّا إذا كان الزوج مسلماً، فإنّهم يعودون إلى الآية 10 من سورة الممتحنة 60، غير أنّهم يتمسّكون بعرض الإسلام على الزوجة، وهم بذلك يخالفون ما جاءت به الآية مرّةً أخرى، وهو ما يشير إليه الشّافعيّ الذي يُعدّ موقفه مرّةً أخرى الموقف الوحيد الذي يتّسم بالثبات التّام؛ إذ إنّه يذهب إلى القول إنّ العصمة تنقطع إذا انقضت عِدّة المرأة قبل أن يُسلم الزوج أو انقضت قبل أن تُسلم هي، فذلك كلّه سواء عنده، وبناءً عليه يصبح الحُكم القرآني لا ينطبق على هذه الحالة عند الشّافعيّ.

وترتبط هذه المسألة بحالة أخرى يُسلم فيها الزوج وعنده أكثر من أربع نساء[32]. وقد كانت أكثر الأحكام قِدماً وأنسبها لمثل هذه الحالة على ما يبدو، تنصّ على أن يختار الزوج منهن أربعاً ويفارق سائرهنّ، وبهذا أخذ الأوزاعي، وقد ورد هذا الحُكم أيضاً في أحد أحاديث النبيّ[33] وبه قال مالك. غير أنّه أكّد أنّ الأمر ينطبق هنا أيضاً على تحريم القرآن (النساء 4/ 23) نكاح الأختين أو الأمّ وابنتها، وحدّد كذلك مجال الاختيار. أمّا السّلف من أهل العراق فقد جاؤوا بتعديلات منهجيّة، إذ يقول أبو حنيفة في «رجل تزوّج خمس نسوة في عقدة ثم أسلم هو وهنّ جميعاً. . . أنّه يفرّق بينه وبينهنّ». ويستشهد أبو يوسف باجتهاد يقول بهذا الحُكم، ويزيدُ قائلاً: «ولو كنّ في عقد متفرقات جاز نكاح الأربع وفارق الآخرة»، علماً بأنّه يستحضر هذه الجزئية رواية عن إبراهيم النخعيّ

---

(30) تعيّن على الشّيبانيّ في موطئه، المذكور سابقاً، الاستشهاد بحديث يعود ظهوره إلى زمن أقرب غير أنّه لم يكن موافقاً لحكمه، فلم يكن في إمكانه زيادة العبارة التي اعتاد استعمالها وهي «وبه نأخذ».

(31) يأخذ الأوزاعي بهذه الخاصيّة الأساسيّة التي ميّزت حكم أهل المدينة.

(32) **الكتاب IX**، 38؛ **المُدَوَّنة**، جV، ص160؛ **السير**، جIV، ص87؛ **الطحاوي**، جII، ص147.

(33) لا يرد هذا الحديث في نص **الكتاب IX** غير أنّه مذكور في هامش طبعة القاهرة.

كذلك. وقد كان الحديث القائل بالحُكم المذكور أولاً شاذّاً في زمن أبي يوسف، وكان الشّيبانيّ على الرَّغم من ذلك يعلم عدداً أكبر من الأحاديث النبويّة التي تقول بهذا الحُكم، ولم يكن في إمكانه التغاضي عنها، غير أنّه احتفظ بما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف فيما يتعلّق بمن كان على دين أهل الكتاب، فينجرّ عن كلّ ذلك الكثير من التذبذب والتردّد. أما الشّافعيّ، فإنّه يعود تماماً إلى أقدم الأحكام معتمداً في ذلك على حُجَّة منهجيّة حسنة.

لقد مضى العُرْف لدى العرب القُدامى على أن يسبِيَ المنتصرون نساء أعدائهم في دار الحرب بوصفهنّ جواري دون الاكتراث بكونهن متزوّجات أو غير متزوِّجاتٍ[34]. وقد مضى المسلمون على هذا العمل الفظّ[35]، ويذكر الأوزاعي قائلاً: «على ذلك مضى المسلمون ونزل به القرآن» (سورة النساء 4، / 24). ولم يُبدِ أهل المدينة أيّ تحفّظ في قبولهم لهذا العمل، إذ اكتفوا باستخراج حُكم منطقي ينبني عليه، وذلك بصياغة قاعدة فِقهيَّة تقول إنّ السبي يَحُلُّ عقدة النكاح. في حين ذهب أهل العراق إلى أنّ السبي لا يحلُّ عقدة النكاح بهذه الطريقة، ومن ثَمَّ فقد سعوا إلى تقديم بعض الموانع. وقد تأثّر الأوزاعي تأثُّراً جزئيّاً بالتفكير الفِقهيّ العراقيّ، فرأى على الرَّغم من تأييده لِما جرى عليه العمل أنّ جواز نكاح السبايا يتواصل بعد وقوع السّباء، وهذا مما يجعل حُكمه متذبذباً، وقد وجّه إليه أبو يوسف نقده لهذا السّبب. أما حُكم الشّافعيّ فهو أكثر اكتمالاً في جوانبه المنهجيّة من موقف أبي يوسف، علماً بأنّ أقوال الأوزاعي وأبي يوسف والشّافعيّ، تمثّل في الوقت نفسه ثلاث مراحل متتابعة تعكس تزايد الاعتماد الشكلي على الأحاديث.

أما مسألة مِلكيّة متاع البيت التي كانت تحتدّ كلّما وقعت الفرقة بين الزوجين، فقد وُجدت سلسلة من ستّة أحكام وقع تهذيبها على نحو دقيق شيئاً فشيئاً[36]، إلّا أنّ موقع هذه الأحكام في السلسلة المذكورة لا يوازي بالضرورة

(34) انظر: لامنس (Lammens)، *Berceau*، ص279، 303 وما يليها.

(35) **الكتاب IX**، 16 وما يليها؛ **المُدَوَّنة**، جIV، ص153.

(36) **الكتاب I**، 127؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص101، المجموع، ص706؛ **السّرخسي**، جV، ص213 وما يليها.

موقعها في التطوّر التاريخي للأحكام، ونلاحظ على الرَّغم من ذلك أنّ الأحكام الثلاثة الأولى تنتمي بالأساس إلى النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة، في حين تنتمي الأحكام الثلاثة الأخيرة إلى نصفه الثاني.

أ- تأتي في المقام الأول الفكرة القديمة القائمة على سلطة الرجل بوصفه ربّاً للأسرة التي تقول إنّ متاع البيت كله متاع الرجل. وقد خُفِّفَ هذا الحكم تخفيفاً نسبيّاً، وذلك باستثناء لباس المرأة من المتاع، ويُنسب هذا الموقف (عند السّرخسي) إلى ابن شبرمة، إلّا أنّ القرائن تشهد على أنّه يعود إلى ابن أبي ليلى دون شك.

ب- ثمّ يأتي في مقام ثانٍ ذلك الاهتمام بمفهوم المِلكيّة من الناحية الفِقهيَّة الدقيقة، وهو ما يؤدّي إلى استعمال الظّنون على الزوجين فيما يتعلّق بصاحب البيت، غير أنّه غالباً ما يكون مِلكاً للرّجل في واقع الأمر. ويسقط هذا الحُكم (عند السّرخسي) على الحسن البصريّ، وذلك باستثناء لباس المرأة مرّةً أخرى، في حين أنّ الدلائل تشير عند الشّيبانيّ إلى أنّ هذا الحُكم يعود إلى «بعض الفقهاء»، علماً بأنّ الشّافعيّ يطعن في صحّته.

ت- تقوم فكرة مختلفة أخرى على استعمال الظّنون فيما يتعلّق بالمِلكيّة باعتبار طبيعة متاع البيت، وقد رُوي هذا القول بإسناده الكوفيّ المتداول عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ، وبه كان يأخذ أبو حنيفة نفسه وأبو يوسف في الأصل، أمّا موقف الشّيبانيّ فقد كان قريباً من هذا القول.

ث- لقد جاء هذا الموقف استجابة للاعتراض القائل: «وماذا عن رجل تاجر عنده متاع النساء من تجارته؟» وقد عاد أبو يوسف (وغيره عند الشّيبانيّ) إلى الموقف (أ) وذلك تحت تأثير الاعتراض المذكور.

ج- تحَقَّقَ تطوّر منهجيّ من خلال الحكم الذي يقضي بأنّ ما لم يكن من متاع الزوج أو الزوجة وكان في أيديهما معاً فهو بينهما نصفان، وقد انبثق هذا الحُكم عن الموقف (ت)، وتشهد القرائن على أنّه يعود إلى زفر وغيره، وقد نُسب كذلك إلى إبراهيم النخعيّ، كما أخذته الزيديّة ونسبته إلى عليّ.

ح- وقد أصبح هذا الحُكم يمتدّ في نهاية المطاف حسب بعضٍ آخر من

العراقيّين إلى كلّ متاع البيت مهما كانت طبيعته. وبهذا قال الشّافعيّ الذي قدّم تعليلاً منهجيّاً فذّاً.

تقول الآية 33 في سورة النور ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾. وكان من المفترض أن يكون السامعون على علم بتفاصيل المعاملة الفِقهيَّة المعنيّة بالأمر، كما أنّ التفسير الدّقيق للنّص القرآني يفيد أنّ هذه المعاملة لم تكن تتطابق مع عقد المكاتبة الذي ذهب التشريع المحمدي منذ بداية القرن الثاني إلى أنّ هذه الآية تحدّد خطوطه العريضة[37]. ويجوز للسيد طبقاً لعقد المكاتبة أن يقول لعبده أنت حرّ إذا أدّيت ما شرطتُ عليك بحلول الآجال المعلومة، وكان هذا العبد يُسمّى بالمُكاتب. وقد انصبّ انشغال السّلف من أهل الفِقه على تجسيد ما رأوا أنّ القرآن دعا إليه فيما يتعلّق بعقد المكاتبة، وذلك من خلال المعايير الشرعيّة العمليّة.

وكانت المساعي المُبكّرة لتحقيق هذه الغاية اعتباطيّة، وذلك مثل الحُكم الذي ينصّ على أن يُعتَق المُكاتب حالما يؤدّي نصف ما عليه[38]، أو الحُكم الذي ينصّ على أن يُعتَق حالما يؤدّي ثلاثة أرباع ما عليه، وهو حكم يُنسب إلى عطاء، ولعلّه يكون صحيحاً[39]، كما يحتمل كذلك أن يكون قول عطاء بوجوب أن يكاتب السيّد من كان أهلاً من عبيده قولاً صحيحاً، على الرَّغم من إقرار عطاء بأن ليس في السُّنَّة حُجّة في هذا الحكم[40]. وبعبارةٍ أخرى، فقد انطلق العمل بالمعاني الضمنيّة للنص القرآني في زمن عطاء.

إنّ المواقف التي تقول بعتق المكاتب حالما يؤدّي قيمته كاملة وبعتقه بقَدْر ما أدّى (*pro rata*) أو بعتقه حالاً على أن يجعل ما بقي عليه ديناً يحسب كغيره

---

(37) يُشتق مصطلحا «المكاتبة» و«المكاتب» في الفِقه المحمدي من عبارة النص القرآني، غير أنّ لفظة «كتاب» التي تحمل في القرآن على ما يبدو معنى اصطلاحاً دقيقاً لم تكن على هذا النحو في مصطلحات الفِقه التي ظهرت لاحقاً.

(38) منسوب إلى عليّ، **الزرقاني**، جIII، ص260؛ منسوب إلى ابن عبّاس: **هامش مُوَطّأ الشّيباني**، ص365.

(39) **الزرقاني**، مذكور سابقاً.

(40) **الأمّ**، جVII، ص362.

من الديون[41]، تُعدّ أكثر تهذيباً بالمعنى الاصطلاحي الدقيق من سائر المواقف الأخرى. وقد كان الموقف الأوّل معمولاً به لدى مذهب الكوفة في وقت من الأوقات على ما يبدو[42]. أما الموقف الثاني، فيبدو أنّه كان على صلة بالمعارضين من أهل العراق[43].

وقد كان أكثر الأحكام ثباتاً من الناحية المنهجيّة يقول إنّ المُكاتب يُعتَق منه بحساب، وقد انتشر هذا الحُكم في نهاية الأمر في العراق وفي المدينة حيث أُسقط على زيد بن ثابت[44] وابن عُمر[45] والنّبيّ نفسه في آخر الأمر[46]. ولقد ظهرت كلّ هذه الأقوال التي تحمل تواريخ تُعيدها إلى أزمنة ماضية بعد الإحالة البسيطة التي تشير إلى فقيهين من قدماء فقهاء المدينة هما عُروَة بن الزُّبَير وسليمان بن يسار، علماً بأنّ هذه الإحالة لا تعود في حدّ ذاتها إلّا إلى بداية النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة[47].

وقد أُقرّ حتّى بعد انتشار الحُكم النهائي المتعلّق بالمُكاتب بعضُ التنازلات لفائدة المُكاتب العاجز، وتضمّنت هذه التنازلات على الرَّغم من ذلك ما جاء به الحُكم، ثم قُلِّصَتْ لاحقاً دون أن تحذف تماماً، حرصاً على مزيد من الدقة في

---

(41) يُنسب إلى ابن عباس: **هامش مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ذكر سابقاً.

(42) رواية عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ عن ابن مسعود: **آثار أبي يوسف**، ص861 = **آثار الشّيبانيّ**، ص99؛ ويُروى عن ابن مسعود لكن بإسناد آخر: **الكتاب II**، 17 (ث)؛ ويُنسب إلى ابن عبّاس: هامش **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ذكر سابقاً.

(43) يُنسب إلى عليّ: **الكتاب II**، 17 (أ)، (ب)؛ يُنسب إلى إبراهيم النخعيّ رواية عن حمّاد: **آثار أبي يوسف**، ص860 = **آثار الشّيبانيّ**، ص99.

(44) **الكتاب II**، 17 (أ)؛ ويُروى بإسناده الكوفي المتداول عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ وذلك في **آثار أبي يوسف**، ص862 = آثار الشّيبانيّ، ص99.

(45) **المُوَطَّأ**، جIII، ص260 = **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص365، رواية عن نافع.

(46) يتمثّل أقدم الإحالات في إحالة أبي حنيفة الواردة في **آثار الشّيبانيّ** على حديث بريرة (انظر ما سبق أن ورد في شأنه، ص225)، وفي إحالة الشّافعيّ المذكورة في **الكتاب II**، 17 (أ) على حديث عمرو بن شعيب، وهو محدّث معروف تحوم شكوك حول الثقة به. (انظر: التهذيب، جVIII، ص80).

(47) **المُوَطَّأ**، جIII، ص260. تُنسب حُجّة منهجيّة جيّدة إلى زيد بن ثابت وذلك في إطار جدل يضمّ عليّاً: **الزرقاني**، المذكور سابقاً.

سنّ الأحكام سنّاً منهجيّاً. وقد ناقشنا في موطن آخر[48] أحد هذه التنازلات التي نُسبت إلى عليّ والتي أقرّها ابن أبي ليلى، وكذلك أبو حنيفة وأبو يوسف وإن كان ذلك بدرجة أقل، وقد ردّها الشّافعيّ. ويقول ابن أبي ليلى فيما يتعلّق بتنازل آخر قولاً لا يستقيم من الناحية الاصطلاحيّة، وهو علامة على ظهور التفكير الفِقهيّ في شكله المتعثّر[49]. وإذا كان موقف أبي حنيفة أفضل من سابقه من حيث الأساس، فإنّه يقوم على خلط كبير فيما يخصّ التفاصيل، وذلك نظراً إلى ما يُبديه من حرص واضح على الجوانب الماديّة في عتق العبد، وهي الجوانب نفسها التي أثّرت من قبل في موقف ابن أبي ليلى. أمّا موقف الشّافعيّ، فإنّه يُعدّ هنا أيضاً أرقى شأناً من موقف أبي حنيفة وأكثر ثباتاً واكتمالاً منه، على الرَّغم من أنّ الشّافعيّ يُقرّ هو أيضاً بالأمر الواقع الذي يُجيز عتق العبيد.

لقد أُتيحت لنا في سياق آخر فرصة مناقشة تطوّر التعليل الفِقهيّ الخاص بقيمة الضرر الذي تُسبّبُهُ جراح العبد[50]. وتظهر مسألة دية العبد التي ترتبط بالمسألة الأولى ما عرفه التفكير الفِقهيّ من تطوّر مشابه[51]؛ فقتل العبد لم يكن في الأصل إلّا بمنزلة متاع استهلك. وبذلك، فقد كانت قيمته على القاتل في ماله. وقد مضى السلف على ما يبدو على هذا الحُكم الذي ورد في قول فِقهيّ مأثور يقول إنّ «دية العبد ثمنه»، فأمكن بذلك ديةَ عبد قيمته كبيرة أن تتجاوز دية الحرّ[52]. وقد بقي هذا الحُكم سائداً في المدينة حيث نسبه أهلها إلى السلف من علمائهم، غير أنّ حكم أهل الكوفة نصّ على أنّ قيمة دية العبد بالغة ما بلغت تساوي دية الحرّ ينقص منها عشرة دراهم، علماً بأنّ هذا الحُكم المنسوب

(48) انظر سابقاً، ص141 وما يليها.

(49) **الكتاب I**، 134: «كان العتق باطلاً حتى ينظر ما يصنع [في المكاتبة]». ويقصد ابن أبي ليلى بذلك أنّ العتق يبقى «مُعلّقاً»، ويذكر هذا المفهوم في **الكتاب I**، 140 من خلال مصطلح «موقوف» الذي جرت العادة على استعماله. غير أنّ ذلك قد يندرج ضمن الصياغة اللغوية الخاصّة بأبي يوسف.

(50) انظر سابقاً، ص284 وما يليها.

(51) **المُوَطَّأ**، جIV، ص42؛ **المُدَوَّنة**، جXVI، ص196؛ **آثار الشّيبانيّ**، ص86؛ **الكتاب I**، 195؛ **الكتاب VII**، 275؛ **الكتاب VIII**، 15.

(52) بشأن قيمتها، انظر سابقاً، ص262.

إلى إبراهيم النخعيّ يأخذ في ظاهره بما جاء في القول المأثور. أما أبو حنيفة فقد ورد تعليله الضمني في قوله إنّه لا يكون أحد من العبيد إلّا في الأحرار من هو خير منه، وإنّ مبلغ عشرة دراهم هو أدنى ما ينقص من دية الحر؛ وقد زاد الشّيبانيّ على ذلك حُجَّة منهجيّة مفادها أن العبد لا يُمثّل بالمتاع تمثيلاً صرفاً.

وقد قال الشّافعيّ في أقدم كتابين يتضمّنهما الجزء 7 (**الكتاب I والكتاب VIII**)[53] بحُكم أهل المدينة، وكان اجتهاده على العُموم مؤيّداً لهذا الحكم، غير أنّه يقبل بمجرّد بلوغه **الكتاب VII** بالأساس الذي اعتمده أهل العراق والقائل إنّ دية العبد بالغة ما بلغت تساوي دية الحر، ويرفض في الوقت نفسه مسألة طرح ما قيمته عشرة دراهم، علماً بأنّه يطعن في هذه المسألة بكفاية ويردّها ردّاً نهائيّاً في **الكتاب VIII**. وينسجم حُكم الشّافعيّ هنا مع طريقته في القياس المنهجي التي بلغت على يديه مرحلة النّضج التام. وإذا صحّ القول إنّ الشّافعيّ كان متمكّناً من هذه الطريقة عند كتابته **للكتاب VIII**، 11 فإنّه من الواضح أنّ بلورة معانيها الضمنيّة قد استغرقت منه بعض الوقت، غير أنّه من المفاجئ أن نجد أتباع المذهب الشّافعيّ انطلاقاً من المزني[54] قد كرّسوا الحُكم القديم الذي قال به الشّافعيّ[55].

إنّ هذه الأمثلة تساعد على إبراز التوجُّهات التي تُسْهِمُ في تطوّر التفكير الفِقهيّ بالمعنى الاصطلاحيّ الدّقيق على وجه العُموم، والتي تتميّز بالتنوّع والتفاعل فيما بينها.

## 2. النسقية وإضفاء الصبغة الإسلاميّة

لقد رأينا في الفصل الأوّل من القسم الثالث من هذا الكتاب[56]، أنّ التّشريع الإسلامي ظهر من خلال تطبيق الفِقه المحمدي على مادة أوّلية تتمثّل في ما مضى به العمل في تدبير شؤون العامة والإدارة في أواخر العصر الأمويّ. وقد تولّى الفقهاء

(53) وكذلك في **الأُمّ**، جVI، ص23. وقد وردت هذه الفقرة بكل تأكيد في وقت مبكّر.
(54) وهذا ما يشير إليه ضمنيّاً في المختصر، جV، ص99 وما يليها.
(55) لا يوجد مسوِّغ لنفترض أنّ الشّافعيّ قد غيّر موقفه مرّة أخرى.
(56) انظر سابقاً، ص245 وما يليها من صفحات.

الأوائل تأييد هذا العمل أو تعديله أو رفضه. وكانت مساعي هؤلاء الفقهاء ومن جاء بعدهم تقوم على تحقيق هدفين في الوقت نفسه: أولهما، محاولة تأسيس نسق أو نظام فِقهيّ معيّن، وقد تناولنا هذا المجهود بالدرس في الفصل السابق. وأمّا ثانيهما، فالسعي إلى الأسلمة، أي إشباع مجال العمل الفِقهيّ بالمعاني الدينيّة والأخلاقيّة وإخضاعه للمعايير الإسلاميّة وإدماجه ضمن جملة الفرائض التي يتعيّن على كلّ مسلم أداؤها. وقد حقّق التشريع الإسلامي من خلال ذلك ما سعى النّبيّ إلى تحقيقه بمساعدة القرآن بالنسبة إلى المسلمين الأوائل في المدينة، إلّا أنّ التشريع الإسلامي شمل مجالاً أوسع بكثير ممّا كان موجوداً في المدينة، كما أنّ اعتناءه بالتفاصيل فاق كثيراً ما جاء به النّبيّ[57]. وقد انبنى حيّز كبير من تطوّر التشريع الإسلامي في مرحلة النشأة على هذين الهدفين المتوازيين والمرتبطين ارتباطاً وثيقاً، كما بيّن ذلك برغِشتراسر[58].

وقد اتّخذ الحرص على إضفاء الصبغة الإسلاميّة صِيَغاً وأشكالاً متنوّعة، فقد كان السلف من الفقهاء في مستوى أوّل، يتوجّهون بالنقد إلى العمل الذي مضى عليه الأمويّون في تدبير شؤون العامة والإدارة[59]. وكانوا يهتمّون في مستوى ثانٍ بِـ (ما سبق إهماله) من التفاصيل والمعاني الضمنية لتعاليم القرآن[60]. كما كانوا في مستوى ثالث، ينسبون «السُّنَّة الحيَّة» لمذاهبهم الفِقهيَّة إلى النّبيّ وصحابته[61]. وكانوا في مستوى رابع، يُولون التيار المتنامي المتمثّل في الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ أهمّيّةً[62]. وقد هيّأ السعي إلى إضفاء الصبغة الإسلامية للفقهاء القدامى في مستوى خامس بعضاً من المستندات المادية التي اندرجت في إطار اجتهادهم[63]. وبقَدْر ما مثّلت المذاهب الفِقهيَّة القديمة حركة إضفاء صبغة إسلامية معارضة للعمل

(57) انظر سابقاً، ص287 وما يليها.

(58) في *(Islam)*، جXIV، ص78 وما يليها من صفحات.

(59) انظر سابقاً، ص248 وما يليها من صفحات.

(60) انظر سابقاً، ص287 وما يليها من صفحات.

(61) انظر سابقاً، ص93 وما يليها، 95 وما يليها من صفحات.

(62) انظر سابقاً، ص74.

(63) انظر سابقاً، ص91 وما يليها، 210، 274، 348 وما يليها والأمثلة التي نسوقها فيما سيأتي لاحقاً في هذا الفصل.

الذي مضى عليه الأمويّون في أواخر عصرهم، وإن لم تكن بالضرورة حركة معارضة سياسيّة، فقد شكّل المُحدّثون والفِرق المعارضة ضمن المذاهب القديمة فئة قليلة كانت أكثر حرصاً على إضفاء الصبغة الإسلامية في معناها الشامل، وقد حقّقت هذه القلّة نجاحاً جزئياً، فلم يَعُدْ من الممكن عندئذٍ تمييزها من الأغلبية[64]. غير أنّ عمليّة إضفاء الصبغة الإسلامية التي ظهر التشريع الإسلامي من خلالها على هذا النحو، لم تكن حِكْراً على المُحدّثين أو على مذهب المدينة بوصفه أحد المذاهب الفِقهيَّة القديمة[65].

ولم تدرك عملية إضفاء الصبغة الإسلاميّة على الرَّغم من كلّ ذلك نتيجتها المنطقية؛ إذ احتفظ مجال الفِقه بطابع تقنّي خاصّ به، كما أنّ الرّوابط الفِقهيَّة لم تُختزل في فرائض دينيّة وأخلاقيّة، ولم تَرِد في صياغة من هذا القبيل على نحو كامل. وحتى إن صحّ القول إنّ أهل الحديث قد شرعوا في القيام بذلك وحاولوا تحديد حُكمي «المحرّم» و«الباطل»[66]، فإنّ ذلك لم يلقَ انتشاراً؛ فحتى الشّافعيّ الذي أخذ بتعاليم المُحدّثين في أغلب النواحي، فإنّه ميّز بين الجوانب الفِقهيَّة والنواحي الأخلاقيّة مشدّداً على أنّ الفِقه المحمدي معنيٌّ بالظاهر والشكل (*forum externum*) دون سواهما[67]، ولم يُدرك هذا الموقف الواضح إلّا بصفة تدريجيّة[68].

وتهدف الأمثلة الآتية، إلى جانب ما سبق ذكره في هذا الكتاب[69]، إلى بيان الارتباط الوثيق الموجود بين النسقية وإضفاء الصبغة الإسلامية وتفاعلهما، والتوازن الذي تحقّق بينهما بصفة تدريجيّة.

يقضي ابن أبي ليلى حسب ما يَرِد في **الكتاب I**، 28 في مسألة تخصّ

(64) انظر سابقاً، ص326 وما يليها.
(65) انظر سابقاً، ص274.
(66) انظر سابقاً، ص231، 237 وما يليها.
(67) انظر سابقاً، ص159 وما يليها.
(68) لمزيد التوسّع، انظر لاحقاً، ص408 وما يليها.
(69) انظر: الإحالات المذكورة في هوامش هذا الفصل. ولمزيد التوسّع، انظر سابقاً، ص239، 357 وما يليها: وفي كلتا الحالتين حلّ التعليل الفِقهيّ الدقيق في وقت لاحق محلّ الاهتمام الذي كان يتوجّه في وقت سابق إلى العدل في معناه الفعلي وإلى الجوانب الأخلاقية في الإسلام.

تشريع العقود، وذلك بالحرص على إقرار العدل في بُعده العمليّ، كما أنّه يحدّد الجانبين الأخلاقي والفِقهيّ للمسألة[70]. ويُظهر أبو حنيفة مستوى أرقى من خلال ما جاء به من تعليل فِقهيّ بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق. أما أبو يوسف فإنّه يعود إلى موقف ابن أبي ليلى، في حين يُدخل الشّيبانيّ تحسينات على حُكم أبي حنيفة، بل نجده يسبق الشّافعيّ فيما جاء به من قول (**السّرخسي**، الجزء XIII، ص86). وإذا كان الشّافعيّ يأخذ بقول الشّيبانيّ، فإنّه يفصل بين الجانبين الأخلاقي والفِقهيّ للمسألة فصلاً واضحاً.

يقول ابن أبي ليلى في **الكتاب I**، 167 إنّ المَدين مُلزم بدفع زكاة على ما عليه من دَيْن، وقد نُسب هذا الموقف أيضاً إلى إبراهيم النخعيّ؛ وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحُجَّة القائلة إنّ المَدين قد تاجر بالدين وجنى منه ربحاً[71]. ومن المحتمل ألّا يكون إبراهيم قد جاء حقّاً بهذه الحُجَّة[72]، غير أنّها تُمثّل أقدم مرحلة عرفها القول المعنيّ بالأمر، كما أنّها تعكس موقف التجار الذين اعتادوا التجارة بمال غيرهم. ويُعَدُّ قول أبي حنيفة وأبي يوسف إنّ زكاة الدَّيْن على الدائن إذا استرجع دَينه، قولاً مبنيّاً على الورع الدّيني. وقد جاء في حديث يُروى عن عليّ يُشير إليه أبو حنيفة[73]. ويقول أهل المدينة (**المُوَطّأ**، الجزء II، ص50) بهذا القول نفسه من حيث المبدأ، إلّا أنّهم يحتجّون بأحاديث مختلفة يُروى أحدها عن عثمان ويُروى آخر عن عُمر بن عبد العزيز، ويزعم أنّه قال بخلافه. أما الشّافعيّ فإنّه يتمسّك من حيث المبدأ بهذا الحُكم المتأخّر، إلّا أنّه يُميّز بين المسائل تمييزاً ورد في سياق حديث عثمان[74]، كما أنّه يُؤلّف بين الجانبين المنهجيّ والدّيني للمسألة تأليفاً مُحْكماً.

وتُظهر أحكام ابن أبي ليلى الواردة في **الكتاب I**، 208-213 و237 توجُّهاً عامّاً يقضي بأن تشمل الحدود القذف. وتعدّ إقامة الحدّ هنا حُكماً إسلاميّاً

---

(70) وإذا صحّت الحُجَّة المذكورة في **السّرخسي**، جXIII، ص86، فإنّها تؤكّد الجانب العملي في التفكير الفِقهيّ فضلاً عن تشديدها على النّواحي الشكليّة.

(71) **آثار الشّيبانيّ**، مذكور في هامش طبعة القاهرة، ص123، الإحالة عدد 1.

(72) انظر سابقاً، ص304.

(73) وقد ثبت لاحقاً وجود أحاديث تروى عن صحابة آخرين، انظر هامش طبعة القاهرة.

(74) يستشهد الشّافعيّ بهذا الحديث في **الأُمّ**، جII، ص42.

صرفاً، إذ ذُكِرَ في سورة النور 24/ 4. ويبدو حُكم ابن أبي ليلى وكأنّه قد مثّل مرحلة مبكّرة دفع فيها اهتمام المرء بصيته وبصيت أسرته إلى تفسير أوامر القرآن بأشمل المعاني الممكنة. أما عُموم التوجّه الإسلاميّ المخالف لِما ذكرناه الذي ينصّ على درء الحدود عن المسلمين ما أمكن، فقد انتشر لدى أهل العراق بدايةً من زمن أبي حنيفة.

أقرّ الأوزاعي وأهل المدينة في **الكتاب IX**، 14 **والطبري**، ص76 بالتساهل المعمول به في التعامل مع الجند الذين يخرجون من أرض الحرب بفضل العلف والطعام إلى دار الإسلام ويُقْدمون به على أهلهم دون أن يُقتَسَمَ بوصفه جزءاً من الغنائم[75]. وقد اشترط ألّا يباع هذا الطعام وألّا يؤخذ منه إلّا القليل، نتيجة الخشية من التلاعب بالغنائم. لكن إذا حِيزَ الطعام بطريقة شرعيّة في المقام الأوّل، فإنّ تحديد مجال استعماله أضحى مخالفاً لكتاب اللّه وسُنَّة رسوله على ما ذهب إليه أبو ثور. وقد عمل أهل العراق[76] على اتّقاء ما يُسبِّبُهُ هذا العمل من نتائج، فنهوا عن كلّ ما مضى عليه السلف في شأن أخذ فضل الطعام من أرض الحرب؛ واستعمل الشّافعيّ هنا لأوّل مرّة تعليلاً فِقهيّاً دقيقاً مقابل الحُجَّة الحصيفة التي جاء بها أبو يوسف، فحلّ التفكير الفِقهيّ المنهجيّ عنده محلّ الاعتبارات الماديّة للدين. وقد كاد سُفيان الثَّوري الفقيه العراقيّ يسبق الشّافعيّ إلى هذا التعليل، إلّا أنّه لم يتمكّن من ذلك على نحوٍ تام؛ إذ نجد في موقفه أثراً للورع والتقوى من كلّ ما قد يُسبِّبُهُ هذا العمل، وأثراً لِما ارتآه أهل العراق من نظر حصيف.

أمّا ما غنمه رجل أغار في أرض الحرب وحده، وهو المذكور في **الكتاب IX**، 25 وفي الطبري، ص64، فإنّ الأوزاعي يؤيّد هذا العمل وذلك بترك الحُكم النهائي للإمام أي السلطان فإن شاء عاقبه وحرمه وإن شاء أخذ خُمس ما أصابه. وينبني القول بالخُمس هنا، على عُموم الحُكم الذي جاءت به الآية 41 من سورة الأنفال 8 فيما يتعلّق بالغنائم؛ ويأخذ مالك وسُفيان الثَّوري بقول

(75) انظر سابقاً، ص87.

(76) أي أبو حنيفة وأبو يوسف والشّيبانيّ (السّير، جII، ص258 وما يليها)، إلى جانب غيرهم من أتباع صاحب **الفِقه الأكبر**.

الأوزاعي في خُمس ما أصاب رجل أغار في أرض الحرب وحده بيد أنّهما يجعلان منه حُكماً لا رجعة فيه، كما أنّهما لا يُتيحان المجال للإمام لاتخاذ أيّ حكم آخر في هذه المسألة. ويجد أهل العراق (غير سُفيان الثّوري) في تفسيرهم الرصين للآية 6 وما يليها من سورة الحشر 59، أنّ الآية 41 من سورة الأنفال 8، لا تنطبق على ما يصيبه رجل أغار وحده، ولذلك فهم لا يُخمّسون ما أصاب. أما الشّافعيّ، فإنّه يأخذ أحاديث السّيرة النبويّة المتأخّرة بعين الاعتبار وينتهي إلى الموقف نفسه الذي انتهى إليه مالك.

يتناول **الكتاب IX**، 33 **والكتاب I**، 201 **والطبري**، ص46 مسألة إقامة الحدود على مستأمن أذنب وهو في دار الإسلام؛ فقد انبنى موقف الأوزاعي من هذه المسألة على عنصر مادي يستند إلى البحث عمّا إذا كان ما اقترف من ذنب كالزنا قد وقع على الملإ أم لا، وهو ما أفضى به إلى التردّد والخلل، في حين أظهر أهل العراق انطلاقاً من أبي حنيفة مستوى أرقى بما وظّفوه من تعليل فِقهيّ دقيق، وذلك من خلال إثارة مسألة كفاية الفقهاء. وقد أجاب أبو حنيفة وأبو يوسف وأتباعهما الآخرون عن هذا السؤال بالسّلب، وانضم إليهم في وقت لاحق ابن أبي ليلى الذي كان سابقاً يقول بخلاف قولهم. أما الشّافعيّ فقد ميّز بين حدود اللّه وحقوق الآدميين تمييزاً منهجيّاً صريحاً، وقد عَرف هذا التمييز مراحله الأولى في أحكام الأوزاعي، غير أنّه كان بكلّ تأكيد يشغل ذهن أبي حنيفة، ويندرج تفكير الشّافعيّ في مجال منهجي أدقّ من المجال الذي ينخرط فيه تفكير أبي حنيفة وأبي يوسف، وذلك لأنّ اهتمامه يقتصر على صحّة استئمان غير المسلم في دار الإسلام وما تبع ذلك، ولا يُعنى صاحب **الرّسالة** بالمجال الأشمل للفِقه. وبذلك، فإنّ حُكم الشّافعيّ أقلّ دقةً من أحكام أهل العراق في جوانبها الفِقهيَّة؛ غير أنّه حُكم يجمع بين اهتمامات المسلمين بتدبير شؤون العامّة من ناحية، والحرص على التماسك المنهجي للأحكام من ناحية أخرى.

يتناول **الكتاب IX**، 34 مسألة جواز إبرام المسلم عقد بيع فيه ربا وهو خارج أرض المسلمين؛ ويقع موقف الأوزاعي هنا كما في الحالة الماضية تحت تأثير العامل الديني والأخلاقي، غير أنّه يُقدّم هنا أيضاً حُجَّة منهجيّة ضعيفة. أما أبو حنيفة، فإنّه يستعمل التعليل الفِقهيّ الدقيق نفسه الذي استعمله في الحالة

الماضية، في حين يعود أبو يوسف إلى حُكم الأَوزاعي باعتبار أنّه أشار إلى بعض الأحاديث التي أهملها أبو حنيفة[77]. ويقف الشّافعيّ بالضرورة هذا الموقف نفسه. غير أنّنا لا نجد في أقوال مالك قولاً قطعيّاً في هذه المسألة. أمّا ابن القاسم (**المُدَوَّنة**، الجزء X، ص103)، فإنّه لا يجيز للمسلم إبرام مثل هذه العقود عن قصد، كما أنّ اهتمامه بالمسألة ينحصر كذلك في الأسباب الماديّة.

ويُمكن أن نستنتج على العُموم من خلال ما ذكرناه إلى جانب ما ورد في الفصل السابق، أنّ التفكير الفِقهيّ الدقيق أخذ يَعرِفُ درجات متزايدة من الإتقان انطلاقاً من المراحل المُبكّرة للفِقه المحمدي وصولاً إلى زمن الشّافعيّ. كما نستنتج أنّ الاعتبارات الماديّة في معناها الديني والأخلاقي، سواء تلك التي كانت موجودة منذ البداية أو تلك التي ظهرت في وقت لاحق، غالباً ما طفقت تندمج ضمن التعليل المنهجي، ويُمثّل ما الَّفَه الشّافعيّ في الحالتين ما بلغه التطوّر في أَوْج مراحله. ونرجو أن يثق القارئ في قولنا إنّ التفكير الفِقهيّ الدقيق لم يكد يبلغ في الفِقه المحمدي المدى الذي بلغه الشّافعيّ ولم يتجاوزه قطّ[78]. وترمي الفصول الباقية إلى إكمال هذه الصورة في عُمومها من خلال ملاحظات تتعلّق بتفكير بعض الأفراد من الفقهاء، وأمّا الشّافعيّ فنتناوله في النهاية.

## 3. التعليل عند الأَوزاعيّ

لقد سبق أن تعرّضنا لمدى استعمال الأَوزاعيّ للتعليل المنهجي بشكل صريح[79]، إلّا أنّ ذلك كان أقلّ شأناً من اعتماده على «السُّنَّة الحيّة»[80]. وقد كان هذا المفهوم حسب تصوّر الأَوزاعي نتيجة لدراسة العُلماء للعمل في معانيه المثاليّة دراسة دقيقة. وبذلك يجوز لنا ألّا نعتمد على تعليله المنهجيّ الصريح

(77) يُحيل أبو يوسف في تسويغه لقول أبي حنيفة على حديث لم يكن صاحب **الفِقه الأكبر** قد اعتمد عليه حُجّة.

(78) وهذا ينطبق على سبيل المثال على الفقيه المُحدّث الطّحاوي وعلى ابن عبد البرّ العالِم المعروف بجمعه كما ينطبق على السّرخسي العقلاني المتشدّد.

(79) انظر سابقاً، ص152.

(80) انظر سابقاً، ص90 وما يليها من صفحات.

فحَسْب، وإنّما أن نتناول أيضاً جملة أحكامه المعروفة كاملةً، وذلك لكي نتوصّل إلى بلورة بعض الأفكار عن نمط التفكير الفِقهيّ لديه[81]. إلّا أنّ بعض الشكوك تحوم حول عَدَد الأحكام التي تعود إلى الأوزاعي نفسه وتلك التي استقاها من أسلافه. فقد تأثّر الأوزاعي (وقد يشمل هذا القول عُموم أهل الشام) بكلّ تأكيد بالتعليل المنهجيّ لدى أهل العراق، لا من حيث النظريّة الفِقهيّة فحَسْب[82]، وإنّما أيضاً من حيث الحلّ المتعلّق بمسألة مخصوصة واحدة في أقلّ تقدير[83].

تُمثّل مواقف الأوزاعي في عُمومها[84] أقدم الحلول التي تبنّاها الفِقه المحمدي، وذلك سواء كان الأوزاعي يتمسّك بما جرى عليه العمل[85]، أو يضبط مجالاته[86]، أو يضفي عليه طابعاً إسلاميّاً كما هو معتاد عنده، أو إنّه كان يقدّم حكماً بسيطاً وطبيعيّاً فيما يبدو ولم يتم بعدُ تهذيبه تهذيباً منهجيّاً[87]. ويُرجَّح أن يكون الأوزاعي الذي عاصر أبا حنيفة، قد حافظ من خلال الطابع القديم لأحكامه على تعاليم أسلافه الذين عاشوا في الجيل الذي سبق عصره.

وحتى إن صحّ القول إنّ المساعي الرامية إلى تنظيم الأحكام وإضفاء طابع إسلاميّ عليها وهي التي ميّزت الفِقه المحمدي في مراحله المبكّرة، قد انطلقت قبل أن تُصاغ الأحكام التي تُنسب إلى الأوزاعي، فإنّ هذه المساعي بعيدة كلّ البعد عن اختراق كامل المادّة الأولية التي تعكسها الممارسة. وبذلك، فإنّ الأحكام كما تَرِد على لسان الأوزاعي كثيراً ما تبدو متذبذبة متردّدة.

ولعلّنا نلاحظ هذا التذبذب والتردّد بشكل مباشر من خلال إضفاء الطابع الإسلامي. إذ يوجد سعي دؤوب إلى إضفاء طابع إسلاميّ على الأحكام لا شكّ

---

(81) تعود الإحالات المذكورة في هذا الفصل إلى الكتاب **IX**، متى لم يَرِد ما يخالف ذلك.

(82) انظر سابقاً، ص97 وما يليها.

(83) انظر سابقاً، ص354 ومايليها. يَردّ الأوزاعي في الفقرة 20 اعتراضاً يوافق حكماً من أحكام أهل العراق.

(84) بشأن حالة استثنائية، انظر سابقاً، ص354، الإحالة عدد 31.

(85) انظر مثلاً: الفقرة 16 (انظر سابقاً، ص355).

(86) انظر مثلاً: الفقرة 27 (انظر سابقاً، ص90).

(87) انظر مثلاً: الفقرة 38 (انظر سابقاً، ص354).

فيه[88]. ويؤدّي هذا السّعي إلى تشكّل فكرة مغلوطة تاريخيّاً مفادها أنّ العمل الذي مضى عليه السّلف مخالف لِما يجري عليه العمل في الوقت الحاضر[89]. بيد أنّ الحرص الدقيق على الورع الديني في الفقرة 2، يخالف ما هو موجود في حالة مُناظرةٍ تَرِد في الفقرة 14، حيث يُتَّبَعُ ما جرى عليه العمل دون خشية[90]. أما في الفقرة 13 (والنص المُناظِر في **كتاب الطبري**، ص87)، فإنّ الورع الذي يتطابق هنا مع التعليل المنهجي في معناه الدقيق، كان لايزال في بداية ظهوره للردّ على ما مضى عليه السّلف من عمل متداول[91].

كان التعليل المنهجي الصريح عند الأوزاعي، يمرّ بمراحله الجنينيّة على العُموم[92]؛ إذ يُبدي التفكير الفِقهيّ الذي يُمكن قبوله بوصفه أساساً انبنت عليه بعض أحكامه تشديداً على النواحي الشكليّة وتشبُّثاً بها عُموماً، كما هو الشأن في الفقرة 12 أو الفقرة 20، حيث يدافع الأوزاعي عن حُكمه غير المنهجيّ على الرَّغم من كونه حُكماً قابلاً للتطبيق وطبيعيّاً على ما يبدو، وذلك من خلال تفسير حرفي لحديث نبويّ يَرِد دون إسناد. ويقوم حكم الأوزاعي هنا على قَدْر لا يُستهان به من التعليل المنهجي، إذ يُبدي حرصاً واضحاً على المسائل الفِقهيَّة ردّاً على ما جرى عليه العمل في واقع الحال[93]. وما إنْ يتمّ تثبيت حُكمه بوصفه صحيحاً حتى يُبدي استعداداً لقبول نتائجه وإنْ كانت مُستكرهة في الواقع[94]. ولعلّه يُمكن فهم المدى الذي أدركه السعي إلى النسقية في عصره بالقول إنّ مواطن الثبات ومواطن الخلل والتردّد في ما وصل إلينا من مصادر، كانت متوازية على نحوٍ يكاد يكون تامّاً.

(88) انظر سابقاً، ص93.
(89) انظر مثلاً الفقرة 1 (انظر سابقاً، ص92).
(90) انظر سابقاً، ص364.
(91) انظر سابقاً، ص90 وما يليها.
(92) انظر سابقاً، ص152 وما يليها.
(93) انظر مثلاً: الفقرة 16 وما يليها (انظر سابقاً، ص355 وما يليها).
(94) **الطبري**، ص89، بالتوازي مع الفقرة I (انظر سابقاً، ص93).

## 4. التعليل عند الفقهاء العراقيّين

### أ ـ ابن أبي ليلى

لقد رأينا أن المسائل الفِقهيَّة الدّقيقة التي تمثّل جوهر موضوع **الكتاب I** وتمثّل محور اختلاف ابن أبي ليلى وأبي حنيفة، قد ظهرت بعد ظهور المواقف الحقيقيّة أو الوهميّة المنسوبة إلى إبراهيم النخعيّ في **آثار أبي يوسف وآثار الشّيباني**. وكنا رأينا كذلك أن هذه المواقف انطلقت بالأساس منذ زمن حمّاد[95]. وبذلك، فان مناقشة المسائل الفِقهيَّة الدقيقة لم تنطلق بكل تأكيد قبل عهد ابن أبي ليلى بزمن طويل. وتُعدّ أحكام هذا الفقيه على العُموم أكثر بدائيّة وأقلّ تطوّراً من أحكام معاصره أبي حنيفة، كما أنها تُمثّل مرحلة أقدم منها[96]. كان ابن أبي ليلى بعبارةٍ أخرى أكثر محافظةً، وهو ما يتماشى مع انشغاله بالقضاء (وسنجد كذلك في أحكامه أدلّة مباشرة تُثبت هذه الحقيقة)، في حين أنّ أبا حنيفة بوصفه فقيهاً متأوّلاً كان أقل تقيّداً بضرورة اتّباع العمل.

وتُظهر أحكام ابن أبي ليلى في مجملها قَدْراً كبيراً من التفكير الفِقهيّ الدقيق، إلّا أنّه كان تفكيراً بدائياً يفتقر بعض الشيء إلى الدقة والانضباط. وبذلك، فإن نتائجه تفتقر إلى بُعد النظر، وكثيراً ما تكون غير صائبة. ولا تُعدّ طريقته التي يغيب فيها الدقة والإتقان مخالفة للطريقة التي تؤكّد النواحي الشكليّة وتعتمد التشدّد في استنباط النتائج. وعلى الرَّغم من ذلك، إنّ التعليل بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق عند ابن أبي ليلى بعيد عن المرحلة الجنينيّة الأولى؛ إذ نجد في كلّ أحكامه حرصاً على الثبات المنهجي وعلى العمل بالمبادئ العامّة وبما هو سائد، كما يوجد قَدْر واضح من التعليل الفِقهيّ الصريح[97].

تبدو أحكام ابن أبي ليلى في عدد هائل من الحالات أحكاماً طبيعيّة وحصيفة في النواحي العمليّة، كما تُمثّل أيضاً أحكاماً جاهزة وظرفيّة. وسيتأكّدُ لنا ذلك من خلال ما يأتي من ملاحظات موجزة وذكر بعض الأمثلة المنتقاة:

---

(95) انظر سابقاً، ص300 وما يليها من صفحات.

(96) انظر سابقاً، ص344 وما يليها من صفحات.

(97) تعود الإحالات المذكورة في هذا القسم إلى **الكتاب I** متى لم يُذكر ما يخالف ذلك.

يَرِد في الفقرة 13 حلّ يبدو في ظاهره عادلاً ومعقولاً إلّا انه يفتقر إلى بُعد النظر (انظر سابقاً، ص345).

تشتمل الفقرة 31 على استنباط عملي جيّد يتضمّن تعليلاً منهجيّاً[98]

تتضمّن الفقرة 32 حُكماً غير ثابت يقوم على أسس عمليّة ذات طابع نفعي.

يَرِد في الفقرة 63 حُكم ينبني على قياس مغلوط، وهو لا يُعدّ حُكماً فِقهيّاً أو منطقيّاً بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق، غير أنه حكم عملي يأخذ بعين الاعتبار النيّة المحتملة للطرف المعنيّ بالأمر.

ولا ينظر ابن أبي ليلى في الفقرة 65 إلى المعاني الضمنيّة للمسألة، إذ إنَّه يأتي بما قد بدا له حلّاً قابلاً للتطبيق وعادلاً في جوانبه الماديّة[99].

تشتمل الفقرة 72 على حُكم قابل للتطبيق يبدو طبيعيّاً (انظر سابقاً، ص348).

تتضمّن الفقرات 92 و93 و94 أحكاماً حصيفة وقابلة للتطبيق، زيادةً على أنها تُعير العمل اهتماماً (انظر سابقاً، ص349).

يَرِد في الفقرتين 107 و110 حلّ ظرفي جاهز يأخذ بعين الإعتبار ما تداوله العرب قديماً من التعرّف إلى العبيد ومن يجب عليهم الزكاة من خلال الختم الذي يُشدّ إلى أعناقهم[100]، ومن خلال الكتب التي يرسلها القضاة بعضهم إلى بعضٍ. ويُظهر تعليق الشّافعيّ أن هذه الطريقة تمثّل أيسر حلّ للتخلص من المأزق العملي، إلّا أنها مخالفة للقياس، كما أنها شاذّة من الناحية الفِقهيَّة وملأى بالعراقيل[101].

---

(98) يُقاس صمت المالك على صمت البِكْر عندما تنكح. وترد هذه الحُجَّة التي لا يذكرها إلّا ضمنياً في **الكتاب I** على نحو صريح **السّرخسي**، جXXX، ص140 الذي ينسبها إلى ابن أبي ليلى؛ ومن المؤكد أنّها حُجَّة صحيحة لأنّ الشّافعيّ يُحيل عليها.

(99) غير أنّ عُموم نظرية «التجهيل» التي ينسبها السّرخسي إلى ابن أبي ليلى تُعدّ زائفة مثلما يتبيّن ذلك من خلال مقارنة **السّرخسي**، جXI، ص129 وما يليها من صفحات بـ **الكتاب I**، 67.

(100) انظر بيكر (Becher)، *(Islamstudien)* I، ص261.

(101) ويُسمّيه السّرخسي، جXI، ص24 وما يليها، بـ «الاستحسان غير الجيّد»، غير أنّه يذكر أنّ ذلك فيه خدمةٌ للمصلحة العامة.

تأتي الفقرة 126 بحلّ وسطيّ قابل للتطبيق (انظر سابقاً، ص350).

تذكر الفقرة 190 حُكماً عمليّاً لكنه يفتقر الى الثبات (انظر لاحقاً، ص378).

يُعلّل ابن أبي ليلى في الفقرة 227 حُكمه. على الرَّغم من أن هذا الحكم يبدو معقولاً في ظاهره، إنّه غير مناسب تمام المناسبة.

يَرِد في الفقرتين 236 و251 حكم مبسّط يصلح لحالات ظرفية ومؤقتة (انظر سابقاً، ص302).

وكثيراً ما يأخذ هذا التعليل بعين الاعتبار الإطار العمليّ والجوانب الماديّة والأخلاقية للإسلام أساساً.

يَرِد في الفقرة 3 حُكم يؤيّد عتق العبد، غير أنه يفتقر إلى الثبات والتماسك.

يُذكر في الفقرة 17 حُكم ظرفيّ جاهز يسعى إلى إقامة العدل في جوانبه الماديّة.

يوجد في الفقرة 28 حُكم ينبني على العدل في معناه المادي وعلى الجانب الأخلاقي للمسألة المعنيّة بالأمر (انظر سابقاً، ص362 وما يليها).

يَرِد في الفقرة 130 حكم لفائدة اليتيم (انظر سابقاً، ص279).

يأتي في الفقرتين 134 و139 ذِكر لبعض الامتيازات العمليّة الممنوحة للمكاتب (انظر سابقاً، ص141 وما يليها و359).

يَرِد في الفقرة 143 والفقرة 235 وما يليها حُكم يقوم على اعتبارات ماديّة لا تمتّ إلى القضاء بِصِلة(102).

تضمّ الفقرة 150 حُكماً عادلاً وقابلاً للتطبيق على ما يبدو. ومن الواضح أن هذا الحُكم مستوحى من بعض الأسباب الماديّة (انظر سابقاً، ص351).

تتعلّق غاية ابن أبي ليلى من العمل المرتبط بالواقع بهذه الجوانب الماديّة(103). ومن الطبيعيّ أن تقوى لديه هذه العناية لكونه شغل منصب القضاء.

(102) ويُحسن السّرخسي الإشارة إلى ذلك، جVI، ص97.

(103) ويتجنّب ابن أبي ليلى كغيره من أهل العراق استعمال مصطلح «العمل» (انظر سابقاً، =

وتتوفّر أحكام ابن أبي ليلى على عدد من القرائن التي تُحيل على نشاطه في هذا الميدان[104].

ونأتي فيما يأتي على ذكر مجموعة من الخصائص الماديّة والشكليّة البسيطة التي تُذكر ذِكراً دقيقاً في أحكام ابن أبي ليلى:

نجد في الفقرات 30 و37 و59 بعض الآثار التي تعود إلى النظام الأبوي في فِقه المعاملات.

ويتوخّى ابن أبي ليلى في الفقرة 44 تفكيراً منهجيّاً أوّليّاً يفتقر إلى الدقّة والثبات (انظر سابقاً، ص346).

ونجد في الفقرة 77 تعليلاً فِقهيّاً بدائيّاً (انظر سابقاً، ص348).

ويَرِد في الفقرة 127 أثر للنظام الأبويّ وذلك في تناول حقوق المِلكيّة داخل الأسرة (انظر سابقاً، ص355).

ويُقدّم ابن أبي ليلى في الفقرة 140 حلّاً يبدو طبيعيّاً وواضح المعالم، إلّا أنه لا يتفطّن للعراقيل الفِقهيَّة التي يُسبّبها، والتي أشار إليها أبو حنيفة في زمن لاحق.

تذكر الفقرة 189 ما ذهب إليه العرب قديماً من قول أن لا قَوَد بين الزوج والمرأة، وقد تُرِك هذا القول انطلاقاً من زمن أبي حنيفة.

---

= ص98)، غير أنّه من الثابت أنّ العمل كما تدلّ عليه الوقائع، قد أثّر في أحكامه تأثيراً يفوق بكثير تأثيره في أبي حنيفة وأتباعه. انظر: الفقرات 92-94. (انظر سابقاً، ص349)، 107 و110 (انظر سابقاً، ص370) 109 (انظر سابقاً، ص271)، 111 (انظر سابقاً، ص271)، 115 (انظر سابقاً، ص281)، 167 (انظر سابقاً، ص363).

(104) انظر: الفقرتين 9، 49 (يُغيّر ابن أبي ليلى حكمه المتعلّق بمسألة قديمة مثيرة للجدل بناءً على أوامر الخليفة العباسي السفّاح)، 55 (انظر سابقاً، ص347)، 82 (يُغيّر ابن أبي ليلى حكمه بناءً على ما يقتضيه إحلال العدل من مقتضيات. انظر سابقاً، ص348)، 113، 210، 211، 255 (ب)، 256 (حضر أبو يوسف رواية ابن أبي ليلى للحُكم الذي قضى به عندما كان يشغل منصب القضاء). ومن المعقول أن نُسلِّم كذلك بالقول إنّ ابن أبي ليلى قد تأثّر في حكمه بما يقتضيه العمل في القضاء من مقتضيات في الحالات التي تَرِد في الفقرات 106 (انظر سابقاً، ص350)، 116 (انظر سابقاً، ص241 وما يليها)، 202، 203، 207.

يَرِد في الفقرة 245 تفسير فيه الكثير من التكلّف والمغالطة لقول من الأقوال.

وتُعدّ الحالة المذكورة أخيراً أحد الأمثلة الكثيرة الأخرى على تمسّك ابن أبي ليلى بالجوانب الشكليّة، وقد يُمثّل هذا التشديد على هذه النواحي أهمّ خاصيّة تميّز تفكيره الفِقهيّ[105].

ويُمثّل ما ذكرناه الأُسس التي يصدر عنها التفكير الفِقهيّ الدقيق لدى ابن أبي ليلى، وستكون الأمثلة الآتي ذكرها كافية لإظهار المدى الذي أدركه هذا التفكير ونمطه.

يأتي ابن أبي ليلى في الفقرة 16 بقول يسبق به آراء الشّافعيّ.

ويعتمد ابن أبي ليلى في حكمه المذكور في الفقرة 39 على قاعدة الظنّ في عُمومها[106]. وينجح السّرخسي في إظهار سوء تطبيق ابن أبي ليلى لهذه القاعدة، غير أن الشّافعيّ يأخذ بحُكم ابن أبي ليلى، وذلك من خلال قوله الأكثر ثباتاً وتماسكاً.

يُدلي ابن أبي ليلى في الفقرة 47 بقوله في التصوّر النظري للشفعة، بيد أن الحلّ الذي يأتي به يُعدّ بالأساس حلّاً عمليّاً.

---

(105) انظر الفقرة 4 (حيث نجد حسابات معقّدة بدلاً من تقدير لقيمة الأشياء)، 10، 25 (انظر سابقاً، ص345)، 27 (انظر سابقاً، ص346)، 50 (يهتمّ ابن أبي ليلى بالجانب الشكلي بما يعلنه أحد الأطراف من قول فيصبح حُكمه غير متماسك من الناحية المنهجيّة)، 52. (انظر سابقاً، ص346)، 67، 68 وما يليها (يطالعك تفكير فِقهيّ على غاية من التشدّد يؤكّد النواحي الشكليّة، ويُعدّ تفكيراً ثابتاً على الرَّغم من بساطته)، 99، 97، 108. (انظر سابقاً، ص350)، 118 (وليس ابن أبي ليلى الفقيه الوحيد الذي عمد إلى تقدير ما لا نزاع فيه *(res indicata)* تقديراً يشدّد من خلاله على النواحي الشكليّة؛ (انظر: الأمّ، جVII، ص34)، 120، 141 وما يليها. (يصل ابن أبي ليلى في تناوله لأحد الأسس الشكليّة بالتعليل البدائي الأوّلي إلى أقصى ما يُمكن أن يصل إليه هذا الأساس من نتائج؛ انظر سابقاً، ص350)، 174. (يغلب على اهتمامه بالمقاصد التشديد على النواحي الشكلية)، 179، 188، 193، 205، 238.

(106) يذكر السّرخسي، جXXX، ص144 حُجّة ابن أبي ليلى ذكراً صريحاً، وهذا ما يتأكّد من خلال إحالة الشّافعيّ عليها.

يحتجّ ابن أبي ليلى في الفقرة 75 على إبرام عقود تتعلّق بما كان كيله غير معلوم، ولا يزيدُ الشّافعيّ في هذا الشأن شيئاً ذا أهمية تُذكَر.

يتفطّن ابن أبي ليلى في الفقرة 83 للمسألة الأساسيّة، كما أنه يذكر فيها قولاً يسبق من خلاله ما ذهب إليه الشّافعيّ (انظر سابقاً، ص349).

تنبني أحكام ابن أبي ليلى في الفقرات 123 و125 و206 المتصلة بمجموعتين من المسائل المختلفة اختلافاً كبيراً، على النظريّة القائلة إن الإقرار غير قابل للتجزئة.

يُعدّ حُكم ابن أبي ليلى المذكور في الفقرة 129 أفضل من حُكم أبي حنيفة من الناحية القضائيّة؛ إذ يأخذ الشّافعيّ به ويُدخل بعض التحسينات على جوانبه المنهجيّة.

يذكر ابن أبي ليلى في الفقرة 133 قاعدة عامّة سليمة ينبني عليها حُكمه.

يبدو ابن أبي ليلى في الفقرتين 134 و140 على علم بمعنى «الموقوف»، إلّا أنه يسوق هذا المعنى بطريقة متعثّرة، (انظر سابقاً، ص359، الإحالة 49).

تُقدّم الفقرة 148 حكماً صائباً وسليماً من الناحية القضائية، وبه يأخذ الشّافعيّ[107].

تأتي الفقرة 151 بحُكم مُناظِر يُظهر زيادةً على ما سبق ذكره تطبيقاً ذكيّاً لقاعدة عامة وتفكيراً فِقهيّاً ذا مستوى راقٍ.

يَرِد في الفقرة 152 حُكم جيّد جودة ما ذكرناه آنفاً.

تأتي الفقرتان 171 (أ) و216 بأحكام تقوم على القياس، لكن دون استعمال هذا المصطلح (انظر سابقاً، ص139).

لقد عمل ابن أبي ليلى في الفقرة 243، إذا وثقنا بقول السّرخسي، الجزء XXX، ص165 (وهو يُمثّل في الحقيقة السبب الوحيد لما قد يُسوّغ حُكم ابن أبي ليلى)، بالمبدأ القائل إن الظرف الذي لا يُمكن التثبّت منه يُعدّ غير موجود.

(107) يذكر السّرخسي، جXI، ص150 أنّ هذا الحُكم يقوم على اعتبار الظاهر وهو محقّ في ذلك.

ويُمكن أن نُقدِّر درجة التنظيم المنهجيّ التي أدركها تفكير ابن أبي ليلى بالقول إن الحالات التي تتوفّر على قَدْر فائق من الثبات المنهجيّ، تفوق قطعاً تلك الحالات التي يظهر فيها الخلط بشكل واضح.

**ب ـ أبو حنيفة:**

تُظهر الأمثلة التي قام عليها تصويرنا لتطوّر التعليل الفِقهيّ في عُمومه[108]، تفوّق التعليل بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لدى أبي حنيفة على التعليل لدى ابن أبي ليلى. ويبدو أن أبا حنيفة قد نهض، إذا قارنّاه بابن أبي ليلى من ناحية، وبالتعليل الفِقهيّ العراقيّ الذي يُمثّله هذا الفقيه من ناحية أخرى، بدور المنظّر، إذ حقّق تطويراً لا يُستهان به في مجال التفكير الفِقهيّ الدقيق. وقد كان أبو حنيفة، وهو الذي لم يشغل منصب القضاء، أقلّ تقيّداً من ابن أبي ليلى بالجوانب المرتبطة بالعمل، كما كان في الوقت نفسه أقلّ انشغالاً بإحلال العدل بين الناس. وإذا كانت أحكام ابن أبي ليلى في كثير من الأحيان بدائيّة لكنها عمليّة في الوقت نفسه، فإن أحكام أبي حنيفة كثيراً ما كانت محاولات اجتهاديّة لا تَفِي بالحاجة على الرَّغم من أنّها كانت أكثر تطوّراً.

وقد أصبح الثبات المنهجيّ أمراً طبيعيّاً في أحكام أبي حنيفة، إذ يتحوّل مجال الاهتمام من الجوانب الماديّة للتعليل الفِقهيّ، وذلك مثل الاعتناء بالعمل وإضفاء الطابع الإسلامي والأحكام الصائبة وغيرها من الإعتبارات الماديّة التي بقيت طاغية على أحكام ابن أبي ليلى، إلى المميّزات الاصطلاحيّة والشكليّة التي يتّسم بها التفكير الفِقهيّ. وإذا بقيت بعض آثار التعليل في شكله الجنيني، كما هو الشأن في بعض مواطن الخلط المنهجيّ، فإنّ عددها محدود نسبيّاً. وتُجسّد أحكام أبي حنيفة من جانب آخر قَدْراً كبيراً من التفكير الفِقهيّ الصريح، حتى إننا لا يُمكن أن نُفاجأ[*] بما وجد من نقائص في جزء كبير من هذا التفكير وبما لقيه هذا الجزء من رفض لدى أصحاب أبي حنيفة.

(108) انظر سابقاً، ص344 وما يليها من صفحات.

(*) يبدو أنّ سياق الجملة يفيد أنّ شاخت يقصد أنّنا «لا يُمكن إلّا أن نُفاجأ. . .» ولعلّ غياب أداة الاستثناء عنده يكون من قبيل السّهو لا غير. [المترجمان].

العناية بالعمل:

يُقدّم أبو حنيفة في **الخَراج**، ص36 حُججاً جيدة يدافع من خلالها عن العمل الإداري (انظر سابقاً، ص261).

يُعدّ حُكم أبي حنيفة المذكور في **الكتاب I**، 27 أكثر ملاءمةً لِما عرفته أمور التجارة من تطوّر كبير نسبياً، وذلك بالمقارنة بحُكم ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص346).

إضفاء الطابع الإسلاميّ:

يميّز أبو حنيفة في **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص249 بين الجانبين الفِقهيّ والأخلاقيّ.

يأخذ أبو حنيفة في **الكتاب I**، 167 بالعامل الديني وذلك على خلاف إقرار ابن أبي ليلى بما مضى به العمل في التجارة (انظر سابقاً، ص363).

يُدخل أبو حنيفة في **الكتاب I**، 246 عنصر الورع الديني في مسألة فِقهيَّة دقيقة، إلّا أنه يقف هذا الموقف بمفرده.

الأحكام الصائبة والعوامل الماديّة:

يخالف أبو حنيفة في **الكتاب I**، 7 قول ابن أبي ليلى لأسباب عمليّة على ما هو واضح، غير أن أبا يوسف والشّيبانيّ (**السّرخسي**، الجزء **XIII**، ص50) والشّافعيّ لا يقفون موقفه.

يَرِد في **الكتاب I**، 48 موقف معقول يُمكن الدّفاع عنه (انظر سابقاً، ص346).

يُظهر أبو حنيفة في **الكتاب I**، 52 موقفاً أكثر حصافةً والتصاقاً بالجوانب العمليّة من موقف ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص346).

يَرِد في **الكتاب I**، 108 ذكر عامل ماديّ على صلة وثيقة بالمسألة المعنيّة،

على خلاف تشديد ابن أبي ليلى على النواحي الشكلية (انظر سابقاً، ص350).

يعدل أبو حنيفة في **الكتاب I**، 134 عن النهج الثابت الدقيق من خلال موقفه المؤيّد للمُكاتب، غير أنه لا يعدل عن الرّأي الثابت بالدرجة نفسها التي يبلغها ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص359).

يَرِد في **الكتاب I**، الفقرة 178 «استحسان» يقضي بتجنّب إيذاء الحيوانات (انظر سابقاً، ص142).

يَرِد في **الكتاب IX**، 2 «استحسان» يقوم على موقف صائب (انظر سابقاً، ص143).

يذكر **الكتاب IX**، 19 جانباً عمليّاً ما، إلّا أنه يخلو من القطعية.

ويصبح تراجع العنصر الماديّ في التفكير الفِقهيّ لدى أبي حنيفة واضحاً إذا قارنّا هذه الأمثلة بالحالات المُناظِرة لدى ابن أبي ليلى، التي يفوق عددها بكثير ما ذكرناه، ويُمكننا جمعها من خلال عدد محدود من المصادر[109]. وتُظهر الأمثلة الآتية الأمر نفسه فيما يخص ما يتوافر في أحكام أبي حنيفة من تعليل في مراحله البدائيّة.

**التعليل في مراحله الأولى:**

يَرِد في **الكتاب I**، 72 تعليل فِقهيّ بسيط (انظر سابقاً، ص348).

يأتي **الكتاب I**، 184 بتعليل بدائي يقوم على القياس، ويؤدّي إلى خلط منهجيّ.

يعتمد أبو حنيفة في **الكتاب I**، 187 على ما عرفته القبائل العربيّة قديماً، مشدّداً على النواحي الشكليّة الدقيقة على الرَّغم من أنه يُعدّ حسب ما يَرِد في **الكتاب I**، 189 أول من يرفض فكرة أخرى تداولها العرب قديماً (انظر سابقاً، ص372).

يتبع أبو حنيفة في **الكتاب I**، 190 أيضاً الفكرة نفسها التي عُرفت لدى

(109) انظر سابقاً، ص369 وما يليها من صفحات.

القبائل قديماً ويصل إلى أقصى ما ينجرّ عنها من نتائج؛ ويحمل حُكم ابن أبي ليلى بالمقارنة بقول أبي حنيفة أبعاداً نفعيّة في جوانبه العمليّة، غير أنه يفتقر إلى الثبات والتماسك.

يَرِد في **الكتاب I**، 253 قياس مفكك سيِّئ التقدير يطعن الشّافعيّ في صحته بحذق وبراعة.

وتُمثّل الحُجَّة التي يعتمدها أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 3 تكراراً لقياس أوّليّ لم يزل في مراحله الجنينيّة، ومن الواضح أن هذا القياس قد ظهر قبل زمن أبي حنيفة نفسه (انظر سابقاً، ص137).

ولئن كانت هذه الخصائص تجمع تعليل أبي حنيفة بزمن أسلافه، فإنّ ما هو أهمّ منها هو تلك الحالات الكثيرة التي تُظهر أن تفكيره الفِقهيّ ليس أعمّ وأشمل من تفكير الأوزاعي وابن أبي ليلى فحَسْب، بل تُظهرُ كذلك أنه أكثر تطوّراً وأشدّ حيطةً وأكثر تهذيباً ودقةً منهما.

لا يُجيز أبو حنيفة كغيره من شيوخ أهل العراق حسب **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص331، إعادة بيع أية سلعة قبل قبضها[110]؛ إلّا أنه يُمثّل الشيخ الوحيد الذي يستثني من ذلك العقارات. ويُعدّ هذا التمييز سليماً من الناحية الفِقهيَّة نظراً إلى ما في مِلكيّة العقارات من طابع استثنائيّ.

يطعن أبو حنيفة في **الكتاب I**، 13 في قول ابن أبي ليلى بطريقة يسيرة (انظر سابقاً، ص345).

يُعمّق أبو حنيفة النظر أكثر من ابن أبي ليلى في تحليله الوارد في **الكتاب I**، 25 (انظر سابقاً، ص345).

يُعدّ تحليل أبي حنيفة المذكور في **الكتاب I**، 28 ذا مستوى أرقى من التفكير الفِقهيّ لدى ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص362 وما يليها).

يطعن أبو حنيفة في **الكتاب I**، 44 في موقف ابن أبي ليلى باعتماد تعليل منهجي أفضل (انظر سابقاً، ص346).

---

(110) انظر سابقاً، ص137، 258.

يُظهر أبو حنيفة في **الكتاب I**، 60 وما يليه مستوى عالياً من التفكير الفِقهيّ الدقيق. (انظر سابقاً، ص347).

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 65 تعليلاً فِقهيّاً ينمّ على دقّة فائقة في الملاحظة. يقول: «إذا استودع الرجل الرجل وديعة فجاء آخر يدّعيها معه، فقال المستودع لا أدري أيكما استودعني هذه الوديعة وأبى أن يحلف لهما وليس لواحد منهما بيّنة، فإنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه كان يقول يعطيهما تلك الوديعة بينهما نصفين ويضمن لهما أخرى مثلها بينهما، لأنه أتلف ما استودع بجهالته. ألا ترى أنه لو قال هذا استودعنيها، ثم قال أخطأت بل هو هذا كان عليه أن يدفع الوديعة إلى الذي أقرّ له بها أوّلاً ويضمن للآخر مثل ذلك لأن قوله أتلفه، وكذلك الأول إنما أتلفه هو بجهله. وبهذا يأخذ [أبو يوسف]، وكان ابن أبي ليلى يقول في الأول ليس عليه شيء والوديعة بينهما نصفان».

يُعدّ تعليل أبي حنيفة المذكور في **الكتاب I**، 77 أكثر عمقاً وإحاطة من تعليل ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص348).

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 81 تمييزاً سليماً بين المسائل، وبه يقول الشّافعيّ.

يُدرج أبو حنيفة في **الكتاب I**، 103 مسألة مخصوصة ضمن حُكم عام، وذلك بإعمال التعليل المنهجي؛ وإنْ صحّ القول إنّ هذا الموقف يقود أبا حنيفة إلى خلط منهجيّ من نوع آخر، كما يشير الشّافعيّ إلى ذلك (**السّرخسي**، الجزء XVI، ص129 وما يليها)، فإنه يقدّم جواباً مُرضياً وقد يكون صحيحاً عن الاعتراض المذكور. ويُعدّ حُكم أبي حنيفة في عُموم المسألة أكثر ثباتاً من حُكم الشّافعيّ، وبه يأخذ الشّيبانيّ، إلّا أن أبا يوسف وزفر يخالفانه (**السّرخسي**، المذكور سابقاً).

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 117 تمييزاً بين المسائل.

يَرِد في **الكتاب I**، 120 ذكرٌ لحُجَّة مختصرة تمسّ صلب المسألة المطروحة، وتُظهر كذلك مقدار ما يفوق به أبو حنيفة ابن أبي ليلى.

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 123 تعليلاً فِقهيّاً دقيقاً. وإن كان هذا التعليل

واضحاً وثابتاً في حدّ ذاته، فإنه لا ينسجم مع التماسك المنهجي في معناه الأشمل، مثلما يشير الشّافعيّ إلى ذلك.

يُعدّ أبو حنيفة في **الكتاب I**، 126 أكثر تنظيماً منهجيّاً من ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص350).

يُعدّ قول أبي حنيفة المذكور في **الكتاب I**، 139 أكثر منطقيّةً وثباتاً من قول ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص141).

يُظهر أبو حنيفة في **الكتاب I**، 140 مستوى راقياً من التعليل الفِقهيّ الدقيق، إلى جانب ما يتمتع به من دقة ملاحظة وتفكير منهجيّ، كما أنه يسبق الشّافعيّ إلى ما جاء به من حُكم؛ وإن صحّ القول إن الحُجَّة الجوهريّة قد نسبت إلى إبراهيم النخعيّ، فمن الصعب أن يكون ذلك صحيحاً[111].

يأتي **الكتاب I**، 141 وما يليها، بحُكم سليم يقوم على تعليل منهجيّ موسّع، ويُعدّ أفضل بكثير من تعليل ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص350).

يبدو أبو حنيفة في **الكتاب I**، 188 أكثر انشغالاً من ابن أبي ليلى بالخصائص الفِقهيَّة المتعلّقة بمسألة ما.

يعتمد أبو حنيفة في **الكتاب I**، 196 على تعليل فطن يحمل معنىً دقيقاً؛ فقد ذهب قياس مبكر جاء به أهل العراق إلى إقامة الحدّ على السارق إذا أقرّ بذنبه مرتين[112]؛ في حين ذهب بعض أهل العراق إلى القول بإقامة الحدّ إذا اعترف السارق بذنبه مرّةً واحدة فحَسْب. وبهذا أخذ أبو حنيفة، وقال في ذلك إنه إذا لزم الإقرار مرتين حتى يقام الحدّ، فإنّ الإقرار مرّةً واحدة يجعل على المذنب ديناً، ولا حدّ في الدّين، وإن أقرّ السارق مرّةً أخرى. ويصعب أن تنسجم هذه الحُجَّة من الناحية المنهجيّة الأشمل مع حُكم أبي حنيفة المذكور في الفقرة 104 (انظر لاحقاً، ص383 وما يليها).

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 227 تعليلاً منهجيّاً جيّداً، زيادةً على عدد

(111) انظر سابقاً، ص301.
(112) انظر سابقاً، ص136.

من الإحالات على الصّحابة وعلى إبراهيم النخعيّ.

يُعدّ حُكم أبي حنيفة الوارد في **الكتاب I**، 243 أرقى شأناً من حُكم ابن أبي ليلى، كما يسبق أبو حنيفة الشّافعيّ بما جاء به من حُكم وحُجَّة.

يُظهر أبو حنيفة في **الكتاب I**، 245 فهماً فِقهيّاً أعمق من فهم ابن أبي ليلى؛ إذ إنه أكثر اعتماداً على الأسس من ابن أبي ليلى، كما يُقرّ الشّافعيّ بأن حُكمه أفضل.

يُظهر أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 20 وفي **كتاب الطّبري**، ص34 مهارة في التعليل الفِقهيّ؛ إذ إنه يميّز بين الصريح والضمني من الأقوال.

يتناول أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 27 و33 **والكتاب I**، 201 وفي **كتاب الطّبري**، ص46 الحدود الجغرافيّة التي تُقام فيها حدود اللّه[113]؛ ويُعَدّ حُكمه في هذا المجال سليماً وثابتاً من الناحية المنهجيّة، كما يحتمل أن تكون النظرية المعنيّة بالأمر نظريّته. ويرتبط تعليل أبي حنيفة المتعلّق بـ «تباين الدّارين» (الكتاب IX، 16) بهذه النظرية، كما تقوم أحكامه المذكورة في الفقرة I والفقرة 35 وما يليها على هذا التعليل (ويُعدّ أبو حنيفة هنا الفقيه الوحيد الذي نجح في أن يكون رأيه ثابتاً إلى حدٍّ ما من الناحية المنهجيّة).

يعتمد أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 34 على تعليله الفِقهيّ الدقيق عِوض الاستناد إلى بعض أحاديث النّبيّ (انظر سابقاً، ص365 وما يليها).

يسوق أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 41 تعليلاً منهجيّاً جيّداً بطريقة ضمنيّة.

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب IX**، 45 وفي **كتاب الطبري**، ص120 تعليلاً جيّداً، كما يُميّز بين المسائل تمييزاً منهجيّاً سليماً آخذاً في الوقت نفسه بعين الاعتبار الجانب العملي الذي أكّده الأوزاعي.

يأتي **الكتاب IX**، 46 بتعليل منهجيّ جيّد ينقله أبو يوسف عن أبي حنيفة.

لم يبلغ التفكير الفِقهيّ لدى أبي حنيفة على الرَّغم من كلّ ذلك درجة

(113) انظر سابقاً، ص269 وما يليها، 365.

الاكتمال؛ فقد أُتيحت لأصحابه فرص الاختلاف معه بشأن الكثير من المسائل داخل المذهب. ولا نهتم هنا بهذه الاختلافات المهمّة بين أبي حنيفة وأصحابه على أساس أنها تخصّ تطوّر الأحكام العلمية في المذهب العراقيّ القديم وفي المذهب الحنفي في مراحله المبكرة. وترمي الأمثلة القادمة إلى بيان بعض مواطن الخلل في عُموم التفكير الفِقهيّ وحدوده عند أبي حنيفة، كما ترمي بالخصوص إلى تبيان طريقة أصحابه، انطلاقاً من أبي يوسف، في ردّ بعض مقالات شيخهم في الفِقه، وأسباب ذلك.

وبشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 7، انظر سابقاً، ص376.

لم يضع أهل العراق في **الكتاب I**، 12 ولا أهل المدينة في الأصل (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص136) حدّاً زمنيّاً لـ «خيار الشّرط»؛ وكان أبو حنيفة الفقيه الوحيد الذي قال بالخيار ثلاثة أيام. وقد توصّل إلى هذا الحُكم قياساً على حديث نبويّ يقول بجواز الخيار مدّة ثلاثة أيام، وذلك فيما يتعلّق بصنف من أصناف الغشّ في بيع الإبل والغنم (ما يُطلق عليه بالمُصرّاة)؛ غير أنّ أبا حنيفة كغيره من أهل العراق ردّ حديث المُصرّاة[114]، ولم يأخذ أبو يوسف ولا الشّيبانيّ (**السّرخسي**، الجزء XIII، ص41) بما ذهب إليه أبو حنيفة من تعليل يناقض فيه نفسه، كما تجاهل كلٌّ منهما مسألة تحديد أَجَل للخيار. أمّا الشّافعيّ فقد تبنّى هذا التعليل على نحو متماسك في هذه المرّة، وذلك لأنه أقرّ بحديث المُصرّاة كذلك[115].

يبدو حُكم أبي حنيفة في **الكتاب I**، 36 أكثر دقةً في ظاهره من أحكام ابن أبي ليلى وأبي يوسف والشّيبانيّ وأقلّ حرصاً على النواحي النفعيّة والمصلحيّة منهم. ويُمثّل هذا الحُكم محاولة غير ناجحة لمزيد التشديد على الناحية المنهجيّة. وإذا صحّت الحُجّة التي أيّد بها **السّرخسي** (الجزء XIV، ص150 وما يليها) حُكم أبي حنيفة والتي تذهب إلى العناية بالجوانب العاطفية، فإنّه لا يفاجئنا عدم قبول هذا الموقف.

(114) **الكتاب II**، 12 (د)؛ **الاختلاف**، ص332 وما يليها من صفحات؛ **الطحاوي**، جII، ص205.

(115) قارن بما ذكرنا سابقاً، ص157.

يحاول أبو حنيفة في **الكتاب I**، 43 مزيد التدقيق فيما يتناول من مسائل، كما يحاول إذا أخذنا بكلام **السّرخسي** (الجزء I، ص140 وما يليها من صفحات) إدراك قَدْر أكبر من الثبات والتماسك من الناحية الشكلية، في حين أن أبا يوسف يعود من خلال ما قاله لاحقاً الى حُكم ابن أبي ليلى الذي يُعدّ حُكماً سليماً، وقد اتّبعه الشّيباني في ذلك (**السّرخسي**، الجزء I، ص137).

يردّ أبو حنيفة في **الكتاب I**، 51 عقد المزارعة المتعارف عليه، وذلك لسبب منهجيّ، بيد أن أبا يوسف لا يتبعه في ذلك على الرَّغم من أنه يتمسك بحُكم أبي حنيفة، وذلك في الحالة المُناظِرة المذكورة في الفقرة 55 (انظر سابقاً، ص347).

يُقدّم أبو حنيفة في نقده لابن أبي ليلى في **الكتاب I**، 76 تعليلاً شكليّاً ودقيقاً، إلّا أن أبا يوسف والشّيبانيّ لا يأخذان بما يذهب إليه (**السّرخسي**، الجزء XX، ص108 وما يليها)، ويوظّف أبو حنيفة في الفقرة 83 أيضاً تعليلاً فيه تشديد على الجانب الشكلي، فيأخذ أبو يوسف هنا بقوله (انظر سابقاً، ص349). كما يتخذ أبو حنيفة مرّةً أخرى وجهة نظر فيها تشديد على الجانب الشكلي، وذلك في الفقرات 92-94. ويتفق أبو يوسف معه اتفاقاً كاملاً (المصدر السابق). أما في الفقرة 95 -228، فنجد في حُكم أبي حنيفة تشديداً على الجانب الشكلي بل على التفاصيل الثانويّة، في حين يعود أبو يوسف هنا إلى حُكم ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص349).

يُعدّ ما سبق أن جاء به أبو حنيفة من حُكم في **الكتاب I**، 89 مجهوداً فرديّاً لإحلال العدل في جانبه المادّيّ، وبه يأخذ زُفر (**السّرخسي**، الجزء V، ص190)، إلا أن هذا الحُكم يصبح غير ثابت ولا متماسك من الناحية المنهجيّة، فيعود أبو حنيفة لاحقاً الى عُموم الحُكم الذي قضى به أهل العراق.

يُقدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 104 حُكماً مُهذّباً ومُعدَّلاً معتمداً في ذلك على عبارة حديث متأخّر[116]، فيصبح قوله هنا مخالفاً من الناحية المنهجيّة

(116) انظر سابقاً، ص135 الإحالة 322.

لحُكمه المذكور في الفقرة 196 (انظر سابقاً، ص380 وما يليها).

أهمل أبو حنيفة في **الكتاب I**، 107، 110 الكتب التي كان القضاة يرسلها بعضهم إلى بعضٍ والتي نهضت بدور مهمّ في الجانب العملي. وقد تفادى أبو حنيفة من خلال هذا الموقف المتصلّب الصعوبات والنقائص التي يتضمّنها الحلّ الذي جاء به ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص370)، علماً بأنّ هذا الموقف كان ثابتاً ومتماسكاً من الناحية المنهجيّة (حتى إن الشّافعيّ سمّاه بالقياس)، إلّا أنه تجاهل الصعوبات العمليّة بكل بساطة. أمّا أبو يوسف، فقد عاد إلى حُكم ابن أبي ليلى[117] مُولياً العمل القضائيّ اهتماماً أكبر. أمّا الشّيبانيّ، فأخذ بقول أبي حنيفة (**السّرخسي**، الجزء VI، ص24).

جعل ابن أبي ليلى في **الكتاب I**، 114 عدل الشهود ونزاهتهم مسألة تهمّ المصلحة العامة حتى يتسنّى للقاضي التحقّق من ذلك، وإن لم تكن هذه المسألة محلّ جدال. أما أبو حنيفة فقد جعلها مسألة خاصة بطرفَي النزاع، إلّا أن هذا الحُكم لم يلقَ القبول لأنَّ أبا يوسف والشّيبانيّ وغيرهما (**السّرخسي**، الجزء XVI، ص88؛ الجزء XXX، ص153) عادوا إلى قول ابن أبي ليلى.

قدّم أبو حنيفة في **الكتاب I**، 121 تعليلاً فيه بعض التكلّف، وقد ردّه كلٌّ من أبي يوسف والشّيبانيّ (**السّرخسي**، الجزء XXVII، ص148).

يعكس التعليل الصريح الذي يقدّمه أبو حنيفة في **الكتاب I**، 133 قصوراً في النظر وعقلانية زائفة، وهو أمر مثير للعجب حتى إنّ السّرخسي (الجزء VII، ص103 وما يليها) يضطر إلى التمييز بين المسائل تمييزاً مصطنعاً لتسويغ هذا التعليل تسويغاً منهجيّاً. ويختلف أبو يوسف والشّيبانيّ مع أبي حنيفة في الموقف (**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص358)؛ إذ يفصّل أبو يوسف الأساس الذي يقوم عليه حُكم ابن أبي ليلى تفصيلاً منهجيّاً (انظر سابقاً، ص374) ويأخذ به من حيث المبدأ.

---

(117) للمزيد من التوسّع في تفاصيل حُكم أبي يوسف، انظر: **السّرخسي**، جXI، ص2، 24 وما يليها. وإذا صحّ ذلك كما هو مرجّح، فإن حُكم أبي يوسف أقلّ ثباتاً وتماسكاً حتى من حُكم ابن أبي ليلى.

يفتقر قول أبي حنيفة في **الكتاب I**، 137 إلى الثبات والتماسك، وذلك لأنه لم يستوعب بعدُ كلَّ المعاني الضمنيّة للمسألة المطروحة؛ إذ لم يتمكّن من ذلك أحد سوى أبي يوسف.

يُعدّ أبو حنيفة بالمقارنة بابن أبي ليلى حَسَب ما يَرِد في الكتاب I، 148 أكثر تمسكاً بالجوانب الشكليّة وأكثر سطحيّة في واقع الأمر. ويأخذ أبو يوسف والشّيبانيّ بقول أبي حنيفة (**السّرخسي**، الجزء XI، ص150؛ هامش طبعة القاهرة، ص105، الإحالة 3). إلّا أن الشّافعيّ يقول بمثل قول ابن أبي ليلى. ويُقدّم أبو حنيفة كذلك في حالة تَرِد في الفقرة 151 وتشبه سابقتها شبهاً كبيراً، تفسيراً شاملاً يشدّد فيه على النواحي الشكليّة ويتناول فيه مبدأً عاماً سبق أن أقرّ به ابن أبي ليلى، غير أن أبا حنيفة لا يكترث كثيراً بالنتائج التي يُسبِّبها هذا التفسير؛ ويَظهر في الفقرة 152 مرّةً أخرى حرصه الشديد على التشبّث بالجوانب الشكليّة والتفكير المنطقيّ الزائف، فيقع بذلك في خلط منهجي، وهو ما يشير إليه الشّافعيّ. أما أبو يوسف، فإنه يعمد في الفقرة 170 إلى تعليل منطقي يُظهر فيه عناية خاصّة بالتفاصيل، غير أنّ أبا يوسف لا يأخذ به. ويبدو أن الحرص الشديد على التشبّث بالجوانب الشكليّة الذي يَرِد في الفقرة 177 يعود إلى ما قبل زمن أبي حنيفة، باعتبار أنه منسوب إلى إبراهيم النخعيّ، ويُوظّف أبو حنيفة في الفقرة 233 أحد المبادئ العامة توظيفاً آليّاً فيه تعسّف، إلّا أنّ موقعه يُعدّ بالمقارنة بابن أبي ليلى أقلّ ثباتاً وتماسكاً من الناحية المنهجيّة.

لا توجد في **الكتاب I**، 210 صلة بين الحُجَّة التي يعتمدها أبو حنيفة والمسألة المطروحة، وهو ما يتبيَّن من خلال قوله المذكور في الفقرة 211.

وبشأن **الكتاب I**، 246، انظر سابقاً، ص376.

يتميّز التفكير الفِقهيّ لدى أبي حنيفة بقَدْر من التطوّر، غير أنّه كثيراً ما يتّسم ببعض التعسّف والخلل في التعليل، كما أنه قلّما يعتني بالممارسة والعمل، وقد لاحظنا ذلك في الكثير من الأمثلة التي سقناها.

### ج ـ أبو يوسف:

رأينا في القسم السابق[118] أن أحكام أبي يوسف كثيراً ما جاءت لتحتج على تعليل أبي حنيفة الحرّ الجامح إلى حدّ، ولتعود إلى مرحلة سابقة يُمثّل ابن أبي ليلى نموذجاً لها أو لتؤكدها. ومعَ ذلك، يتبنّى أبو يوسف ضمنيّاً أحكام أبي حنيفة الذي يعُدُّه شيخه. أمّا ما يتعلّق بالنقاط التي يختلف فيها معه، فإنها تجعل فِقه أبي يوسف محلّ تقدير أكبر من تلك التي يتفق فيها الطرفان.

يعتمد أبو يوسف في تفاصيل أحكامه على الأحاديث أكثر من شيخه، ويعود ذلك إلى توافر المزيد من الأحاديث الموثوق بها في عصره[119].

يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب I**، 51 حُكماً يخالف فيه موقف أبي حنيفة، ويعود من خلاله إلى قول ابن أبي ليلى، إذ يذهب إلى القول باتفاق القياس والأحاديث.

ولمّا كان أبو يوسف يتفق من حيث المبدأ مع أبي حنيفة، حَسَب ما يَرِد في **الكتاب I**، 171 (أ)، فإنّه يزيد الحكم المذكور تهذيباً بطريقته الخاصة، بالإحالة الصريحة على حديث معيّن، وبهذا يأخذ الشّيبانيّ (**السّرخسي**، الجزء II، ص193).

كان أبو يوسف يأخذ في بداية الأمر بقول ابن أبي ليلى طبقاً لِما يذكر في **الكتاب I**، 234، إلّا أنه تبنّى في وقت لاحق حُكم أبي حنيفة متأثّراً في ذلك بحديث نبويّ اعتمده أبو يوسف لأوّل مرة في المسألة المطروحة.

يَخْرُج أبو يوسف في **الكتاب IX**، I باستنتاجات غير مُسوَّغةٍ وغير مُقنعة يؤيّد بها الحُكم المتداول لدى أهل العراق، وتقوم هذه الاستنتاجات على أحاديث تاريخيّة كثيراً ما تتضمّن معانيها نقيض ما ذهب إليه أبو يوسف.

يستشهد أبو يوسف في **الكتاب IX**، 6 بأحاديث يحتجّ بها على ما جاء به الأَوزاعي، غير أنه لا يأخذ بكلّ معانيها الضمنيّة، فيعاتبه الشّافعيّ على ذلك.

---

(118) انظر سابقاً، ص381 وما يليها من صفحات.

(119) انظر سابقاً، ص178 وما يليها، 183.

يتقيّد أبو يوسف في **الكتاب IX**، 16 وما يليها بالأحاديث أكثر من الأوزاعي، لكن بدرجة أقل من الشّافعيّ (انظر سابقاً، ص355)، غير أنه يجمع بين هذا الالتزام بالأحاديث من ناحية والتعليل المنهجي البارع من ناحية أخرى.

يعود أبو يوسف في **الكتاب IX**، 34 إلى حُكم الأوزاعي بناءً على أحاديث كان أبو حنيفة قد أهملها، كما يحيل أيضاً على حديث ليسوّغ به الحُكم المنهجي الذي جاء به أبو حنيفة (انظر سابقاً، ص365)، ويعتمد أبو يوسف في الفقرة 36 على حُكم الأوزاعي مرّةً أخرى متأثّراً في ذلك بالأحاديث التاريخيّة، كما يحاول خطأً في الفقرتين 36 و37 أن يجد في الأحاديث ما يُسوِّغ حُكم أبي حنيفة، وذلك بالاعتماد على التعليل المنهجي.

يُقدّم أبو يوسف في مناسبة واحدة يَرِد ذكرها في **الكتاب IX**، 38 تعليلاً منهجيّاً سليماً يقوده إلى ترك حديث بوصفه شاذّاً، موظّفاً طريقة تعرّض لها بالتفصيل في الفقرة 5.

يدفع أبو يوسف في **الخَراج**، ص36 تهمة إهمال الأحاديث عن أبي حنيفة، والحال أنه يخالفه في بعض أحكام مذهبه.

يُبدي أبو يوسف في **الخَراج**، ص126 وما يليها حرصاً أقلّ على الثبات والتماسك في تعليله، ويُظهر تمسكاً أكبر بالأحاديث من خلال هذا النصّ المُناظِر لنصّ آخر ظهر قبله وورد ذكره في **الكتاب IX**، 22، على الرَّغم من أنّ أبا يوسف يقول من حيث الأساس بالحكم نفسه الذي يَرِد في النص الأول.

تصبح بعض الجوانب الماديّة الموظّفة في أحكام أبي يوسف أقلّ أهميّةً نتيجة اعتماده المتزايد على الأحاديث، ويحمل تعليله الفِقهيّ عُموماً طبيعة تعليل أسلافه نفسها.

ولقد أصبحت هذه الخصائص الجديدة التي نلاحظها في التفكير الفِقهيّ عند أبي يوسف، تُمثّل طرق تعليل مفضّلة عند الفقهاء وعادةً من العادات التي يتّسم بها الجدل المعروف بشيء من الحدّة.

يعود استعمال مبدأ البرهان بالخُلْف *(reductio ad absurdum)* في الجدل

إلى ما قبل زمن أبي يوسف، إلّا أن هذه الطريقة أصبحت مُفضّلة لديه[120]، وهي ترتبط بالتعليل انطلاقاً من الحالات القصوى والجانبية. وقد أكثر أبو حنيفة من استعمال هذا الصنف من الحُجج قبل أن يتبنّاه أبو يوسف[121]. ويَرِد مثال نموذجي على استعمال أبي يوسف لهذه الطريقة في **الكتاب IX**، 33 حيث يسعى إلى تأييد ما أتى به أبو حنيفة من علة منهجيّة فذّة، وذلك بالاعتماد على حالات جانبيّة ومفترضة لم يؤخذ بها لحسن الحظ.

ومن بين الطُّرُق الأخرى التي يُفضّل أبو يوسف استعمالها عند نقد مواقف الآخرين إظهار ما فيها من خلط وتردّد[122]، وهذا يعني ضمنيّاً أنه يعتمد على مستوى مقبول من التعليل المنهجي، كما يعمد إلى لهجة حادّة وكلام جارح في جدله مع خصومه[123].

يتحدّث أبو يوسف في **الكتاب IX**، 6 عن الأَوزاعي بنوع من الازدراء، والحال أنه لم يكن على اطّلاع جيّد على مذهب خصمه؛ ذلك أنّ الأَوزاعي ميّز بين المسائل تمييزاً يدحض ما جاء به أبو يوسف من اعتراض (**الطبري**، ص57). ويُعدّ نقد أبي يوسف للأوزاعي في الكتاب IX، 18 عديم الجدوى هو أيضاً، لأن موقف الأَوزاعي[124] إنّما هو من حيث الأساس موقف أبي حنيفة نفسه كما يبدو من خلال **كتاب الطبري** (ص97) والموقف نفسه الذي ارتآه أبو يوسف في مرحلة مبكرة من حياته، وهو مذكور في **الكتاب IX**. ومن الممكن بطبيعة الحال أن يكون أبو يوسف قد ركّز على نقطة الضعف في حُكم الأَوزاعي، إلّا أن نقده ليس حينئذٍ قائماً على قلّة اطّلاع، وإنّما يقوم على النظر إلى المسألة من زاوية واحدة. وإذا قارنّا ما يَرِد في **الكتاب IX**، 13 بما يُذكر في **كتاب الطبري**، ص87 وما يليها، لاحظنا حقاً أن أبا يوسف قد قام بصياغة مواقف أبي حنيفة بطريقة جدليّة يردّ بها على أقوال الأَوزاعي،

(120) انظر مثلاً: **الكتاب IX**، 2، 15، 21.

(121) انظر سابقاً، ص132.

(122) انظر مثلاً: **الكتاب I**، 237؛ **الكتاب IX**، 14، 16، 17، 25، 26، 27، 44، 45.

(123) **الكتاب IX**، 1، 3 (ب)، 6، 7، 8، 9، 11، 23.

(124) بالإضافة إلى جزئية واحدة دافع فيها عن العمل الإداري؛ انظر سابقاً، ص268.

باستبعاد الفروق بين المسائل؛ ويحاول أبو يوسف في **الكتاب *IX***، 25 تقديم محاولة متكلّفة لإبراز التناقض الموجود بين حُكم الأوزاعي من ناحية، واعتماده على أقوال عُمر بن عبد العزيز حُجَّة من ناحية أخرى.

لقد ناقشنا في القسم السابق(125) عدداً من الحالات التي خالف فيها أبو يوسف أبا حنيفة، والتي يُمكن أن يقال من خلالها إنّ تعليل أبي حنيفة كان غير متوازن وغير مُتقن بناءً على ما بلغه التفكير الفِقهيّ الدقيق من تطوّر على وجه العُموم. غير أن أبا يوسف لم يكن بأيّ حال من الأحوال ثابتاً ومتماسكاً في أقواله، ويتّضح ذلك على سبيل المثال في مواقفه المتذبذبة من تشديد أبي حنيفة الصارم على النواحي الشكليّة(126). ويُمكن أن يقال هنا بصفة عامّة إنّ أبا يوسف قد خفّف من وطأة هذا التشدّد؛ ويوجد في جانب آخر عدد من الحالات يُمكن أن يقال من خلالها إنّ أبا يوسف قد تخلّى بمخالفته لأبي حنيفة عن المذهب الأكثر صحة أو الأكثر تطوّراً(127). ويندرج هذا القول في إطار ما بلغه التفكير الفِقهيّ من نضج.

تتمثّل أوجه الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف إلى حدٍّ كبير في التحويرات والتعديلات الطفيفة التي يُدخلها أبو يوسف على مذهب شيخه، إلى جانب ما يُضفي عليه من تحسينات ولمسات أخيرة تهدف في كثير من الأحيان إلى تحقيق قَدْر أكبر من الثبات والتماسك المنهجيين.

يتبع أبو يوسف من خلال ما يَرِد في **الكتاب I**، 70 قول أبي حنيفة، وذلك من الناحية النظرية، غير أنه يعود في الجانب العلمي إلى الحلّ الواضح والحصيف الذي قدّمه ابن أبي ليلى.

يتخلّى أبو يوسف في **الكتاب I**، 80 عن التّمييز بين المسائل الذي عُرف

(125) انظر سابقاً، ص381 وما يليها من صفحات.

(126) بشأن **الكتاب I**، 76 وما يليها من فقرات، انظر سابقاً، ص383 وما يليها؛ وبشأن **الكتاب I**، 148 وما يليها من فقرات، انظر سابقاً، ص385 وما يليها.

(127) انظر مثلاً: **الكتاب I**، 25 (انظر سابقاً، ص345 وما يليها)، 28 (انظر سابقاً، ص362 وما يليها)، 60 وما يليها (انظر سابقاً، ص347 وما يليها)، 103 (انظر سابقاً، ص379)، 126 (انظر سابقاً، ص350).

عند أبي حنيفة، ويستند حُكمه إلى منهج ثابت ومتماسك؛ وترد حالة مُناظِرة في الفقرة 81 يتخلّى فيها أبو يوسف عن التمييز بين عدد من المسائل الذي عُرف به أبو حنيفة، ثم يُعمّم أحد عناصر حُكمه على المسألة المطروحة برُمّتها.

وبشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 94 انظر سابقاً، ص349.

يقلّص أبو يوسف في **الكتاب I**، 99 الخلط الذي وقع فيه أبو حنيفة تقليصاً تدريجيّاً (وليس على نحوٍ تام)، وذلك من خلال ما سبق أن ذكره من موقف وما صدر عنه لاحقاً.

إذا كانت التفاصيل الزائدة التي يذكرها **السّرخسي** الجزء XXX، ص157، صحيحة كما تبدو، فإنّ موقف أبي يوسف يُعَدّ أكثر ثباتاً وانسجاماً من قول أبي حنيفة، كما يدحض هذا الموقف نفسه ما جاء به الشّافعيّ من اعتراض على حُكم شيخه.

وبشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 137، انظر سابقاً، ص385.

وبشان ما يَرِد في **الكتاب I**، 171 (أ)، انظر سابقاً، ص386.

يقف أبو يوسف في **الكتاب I**، 181 موقفاً وسطيّاً يجمع فيه بين قول ابن أبي ليلى وحُكم أبي حنيفة، قائلاً إن هذا الموقف قد رُوي كذلك عن عطاء، غير أنّ هذا يحتمل أن يكون قولاً زائفاً (انظر سابقاً، ص321).

يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب IX**، 1 تمييزاً بين المسائل ينسبه إلى أبي حنيفة، كما يأتي بحُجج سليمة، ثم يقف بناءً على ذلك موقفاً وسطيّاً يجمع فيه بين موقفي الأوزاعي وأبي حنيفة.

يُدخل أبو يوسف في **الكتاب IX**، 2 على ما يبدو تعديلاً وتمييزاً طفيفَيْن على عُموم حُكم أبي حنيفة، مقدِّماً في ذلك تعليلاً سليماً.

يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب IX**، 19 تعليلاً فِقهيّاً دقيقاً يذهب من خلاله إلى تأييد حُكم أهل العراق في المسألة المعنيّة بالأمر، ويُعدّ هذا التعليل خطوة في اتجاه الحُجّة العمليّة المحضة التي أتى بها أبو حنيفة، وهي لم تحسم المسألة بصفة قطعيّة.

وبشأن ما يَرِد في **الكتاب IX**، 27 انظر لاحقاً، ص392.

يُعدّ أبو يوسف في **الكتاب IX**، 40 أكثر ثباتاً وتماسكاً من أبي حنيفة.

يفصّل أبو يوسف في **الكتاب IX**، 41 تعليل أبي حنيفة المختصر تفصيلاً بارعاً ومنهجيّاً.

يتبنّى أبو يوسف في **الكتاب IX**، 42 الحُكم نفسه الذي ذهب إليه أبو حنيفة، إلّا أنه يغيّر مركز الثقل في المسألة المدروسة، وذلك من أجل تطوير البُعد المنهجيّ.

يطعن أبو يوسف في **الخَراج**، ص11 في التعليل الأوليّ الذي يُقدّمه أبو حنيفة، والقائم على القياس.

يسبق أبو يوسف في **الخَراج**، ص108 الشّافعيّ في تحديد أُسس التمييز بين المسائل، على نقيض ما انتهى إليه أبو حنيفة.

لقد تعرّضنا إلى حدّ الآن لعدد من الحالات التي يُظهر فيها أبو يوسف تعليلاً سليماً وبارعاً، ويُمكن تقديم أمثلة أخرى كتلك التي في **الكتاب IX**، 50 حيث ينجح هذا الفقيه في التطرّق إلى نقطة يعترف الشّافعيّ بأنها مثيرة للجدل؛ غير أننا نجد مقابل ما ذكرنا حالات أخرى موازية وإن جزئيّاً، يبدو التفكير الفِقهيّ لأبي يوسف فيها ضعيفاً وسطحيّاً.

توجد في **الكتاب I**، 60 وما يليها حالة من الخلط والتردّد، انظر سابقاً، ص347، علماً أنّنا أشرنا سابقاً إلى حالات خلط وتردّد أخرى.

تَرِد في **الكتاب IX**، 4 حُجَّة منهجيّة ضعيفة يتولّى الشّافعيّ الطعن في صحتها بكّل سهولة.

لا يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب IX**، 13 أيّة حُجَّة ملموسة، وإنما يكتفي بالقول إنّ «هذا أوضح وأبين من أن يشك فيه أحد من أهل العلم».

ينساق أبو يوسف في **الكتاب IX**، 20 إلى جدل بشأن التفسير، إذ تُعدّ الحُجج التي يستعملها غير مناسبة إلى حدّ ما، بدلاً من أن يأخذ بالتعليل الدقيق البارع الذي جاء به أبو حنيفة.

يحاول أبو يوسف في **الكتاب IX**، 26 أن يطعن في قول الأَوزاعي، إلّا

أنه لا يتمكّن من ذلك إلّا انطلاقاً من الأُسس التي ينبني عليها تفكيره هو ولا من أُسس تفكير خصمه.

يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب IX**، 27 ردّاً جيّداً على الأوزاعي، كما يخوض في بعض تفاصيل تعليل أبي حنيفة، دون أن يدرك على الرَّغم من ذلك الجذور التي يقوم عليها تفكيره المنهجي؛ وينطبق هذا القول على الحالة المُناظِرة التي تَرِد في **الخراج**، ص109، علماً بأن أبا يوسف يبدو أكثر اهتماماً بالأفكار الفِقهيَّة المجرّدة من أبي حنيفة.

يُقدّم أبو يوسف في **الكتاب IX**، 39 علّة منهجيّة ضعيفة من الواضح أنها لا تمسّ جوهر الموضوع المطروح بصفة مباشرة، تأييداً لحُكم أبي حنيفة.

إنّ الخاصيّة التي تُميّز أحكام أبي يوسف، هي استمرار تغييره لمواقفه، غير أنّه تغيير لا يقوده بالضّرورة إلى أحكام أفضل. وليست الأمثلة الآتية إلّا نماذج من ذلك.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 43، انظر سابقاً، ص383.

بشان ما يَرِد في **الكتاب I**، 99 انظر سابقاً، ص390.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 127 انظر سابقاً، ص355 وما يليها.

اتبع أبو يوسف في البداية حسب ما يَرِد في **الكتاب I**، 190 موقف أبي حنيفة، ثم أخذ بموقف ابن أبي ليلى في وقت لاحق (انظر سابقاً، ص378).

كان أبو يوسف حسب **الكتاب I**، 196 يأخذ بقول ابن أبي ليلى في بداية الأمر، ثم أصبح بعد ذلك يتبنّى ما انتهى إليه التعليل الدقيق الفطن الذي جاء به أبو حنيفة (انظر سابقاً، ص381 وما يليها).

كان أبو يوسف حَسَب **الكتاب I**، 222 يقول بقول ابن أبي ليلى في البداية غير أنه أصبح في وقت لاحق يتبنّى حلّاً يبدو، بالمقارنة بالحلّ الذي جاء به أبو حنيفة، حلّاً ظرفيّاً جاهزاً يقوم على المصلحة.

أخذ أبو يوسف حَسب **الاختلاف**، ص121 بقول أهل الحجاز مدّة شهرين ثم تركه لاحقاً.

بشان ما يَرِد في **الخَراج**، ص126 وما يليها انظر سابقاً، ص387.

وبشأن حالة أخرى يبدّل فيها أبو يوسف مواقفه، انظر سابقاً، ص237 وما يليها.

تشير المصادر المعاصرة لأبي يوسف بكل صراحة أحياناً وعلى وجه التلميح أحياناً أخرى إلى أنّ تجربته في القضاء جعلته يُغيّر مواقفه(128)، وهذا يُحسب لأبي يوسف، شأنه في ذلك شأن ما يثيره في بعض الأحيان من شكوك(129)؛ إلّا أن تبديله المتكرّر للمواقف يُظهر ما في تفكيره الفِقهيّ من تردّد وافتقار للنضج. ويُعَدّ التفكير الفِقهيّ لدى أبي يوسف عُموماً أقل شأناً من تفكير أبي حنيفة، كما يُعدّ أقل إبداعاً منه وقائماً كلّه كما رأينا على تفكير شيخه، إذ يُمثّل أبو يوسف بداية العمليّة التي حلّ من خلالها مذهب أتباع أبي حنيفة محلّ المذهب القديم لأهل الكوفة من العراقيّين(130).

**د ـ الشّيبانيّ:**

يعتمد الشّيبانيّ أكثر حتى من أبي يوسف على الأحاديث. ولا يبدو هذا من خلال تغيير الأحكام تحت تأثير الأحاديث فحَسْب، وإنما أيضاً من خلال عادة دأب عليها، وتتمثّل في إعادة صياغة تعليله المنهجي بالاعتماد على حُجج مأخوذة من الأحاديث(131)، ثمّ إنّ اعتماده على الأحاديث يتبيّن كذلك من خلال تقديمه أحاديث مدنية وبعض الأحكام الموافقة لها الى المذهب الحنفي العراقيّ، وذلك عند روايته لـ **مُوَطَّأ مالك** ومن خلال عبارة «وبهذا نأخذ» التي اعتاد استعمالها والتي يختم بها إحالاته على أحاديث النّبيّ وغيره من الأئمة على نحو دائم تقريباً، وإن لم يكن يأخذ بذلك في واقع الأمر.

---

(128) **الكتاب I**، 82 (انظر سابقاً، ص348)، 84، 99، 112، 139، (انظر سابقاً، ص142 وما يليها)، 150 (انظر سابقاً، ص350)، 203. انظر كذلك الفقرتين: 107 و110، (انظر سابقاً، ص384).

(129) **الكتاب I**، 170، 211.

(130) انظر سابقاً، ص18.

(131) يُحيل الشّيبانيّ على وجود الأحاديث مقابل القياس بشكل مباشر، انظر سابقاً، ص41.

ونجد في **مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص133 و**آثار الشّيبانيّ**، ص23 صنف التعليل المتعثّر والبدائي وغير المقنع نفسه الذي يَرِد على لسان مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء I، ص245 و**الكتاب III**، 27).

ولا يحتاج أهل العراق إلى هذا التعليل، إذ تقوم أحكامهم على حُجج مستقاة من الأحاديث التي يشير إليها الشّافعيّ إشارة مباشرة. ويحتمل أن يكون الشّيبانيّ استقى تعليل أهل المدينة من مالك.

يأخذ الشّيبانيّ في **مُوَطّئه**، ص298، حديثاً من مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء IV، ص21) ويضع تعليله المنهجي إثره. أمّا الشّافعيّ (**الكتاب III**، 74)، فإنه يتبنّى تعليل الشّيبانيّ، كما يجد مُسوِّغاً له وذلك من خلال رواية مالك للحديث. وقد كان القصد من هذا الحديث في الأصل التعبير عن حُكم أهل المدينة، غير أن الشّافعيّ ينجح في تحويله إلى حُجَّة يؤيد بها حُكمه.

يتبنّى الشّيبانيّ في **مُوَطَّئه**، ص326 (قارن بالكتاب III، 113) أحاديث تُروى عن مالك إلى جانب ما يتصل بها من تفسير (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص102)، وذلك على خلاف أسلافه من أهل العراق، كما يُعدّل التفسير لتحقيق قدَرْ أكبر من الثبات المنهجي، على الرَّغم من أن هذا التعديل يخالف المعنى الظاهر للأحاديث، غير أن هذا التصوّر لم ينتشر في أوساط المذهب الحنفي.

يسوق الشّيبانيّ في **مُوَطَّئه**، ص406 مثل العمّال الذين بدؤوا العمل في أواخر النّهار(*)، وذلك في شكل حديث نبويّ؛ ويستعمل هذه القصة بوصفها حُجَّة غير متماسكة وثانوية يؤيّد بها حُكماً قديماً مضى عليه أهل العراق (**آثار أبي يوسف**، ص94، و**مُوَطَّأ الشّيبانيّ**، ص45).

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 5 و21 حُججاً تقوم على الأحاديث في البداية، ثم يزيد عليها تعليلاً منهجيّاً.

---

(*) القصّة مذكورة في **الإنجيل**: (مَتّى 20: 16) وعنوانها: «مثل العمّال في الكرم» («The Parable of the Workers in the Vineyard»)، ومغزاه أنّ الأحكام في ملكوت السموات لا تخضع بالضرورة لمفهوم القياس المتداول عند البشر في أحكامهم الدنيويّة. [المترجمان].

كثيراً ما يعود الشّيبانيّ إلى مذهب أبي حنيفة ليردّ على موقف أبي يوسف من تعليل أبي حنيفة[132]، كما يُدخل الشّيبانيّ تحسينات على أحكام أسلافه بتدقيقها اصطلاحيّاً.

يُقدّم الشّيبانيّ في **آثاره**، ص22 تعليلاً منهجيّاً جيّداً يمثّل تطوراً ملحوظاً بالمقارنة بالحُكم الذي يَرِد في شكل حديث كوفي يرويه أبو حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم النخعيّ عن ابن مسعود (يَرِد هذا الحديث أيضاً في **آثار أبي يوسف**، ص607)، وينسب الشّيبانيّ هذا الحديث في **مُوَطّئه** ص244 إلى مسروق وهو أحد أصحاب ابن مسعود. والقول عارٍ من الصحة بكلّ تأكيد.

يزيد الشّيبانيّ في **آثاره**، ص61، تعليلاً ذا طابع فِقهيّ أكثر دقّة من تعليل أهل العراق القدامى الذي نُسب إلى إبراهيم النخعيّ (انظر سابقاً، ص304). أما فيما بقي من القسم المذكور، فإن الشّيبانيّ يختلف في حالة مُناظِرة مع الحُكم الذي يُروى عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم، وذلك بسبب التعليل الفِقهيّ الدقيق نفسه المذكور آنفاً، كما يبدو الشّيبانيّ ثابتاً ومتماسكاً من الناحية المنهجيّة.

يواصل الشّيبانيّ في **السّير**، الجزء I، ص244 الخوض فيما أهمله أبو يوسف (**الكتاب IX**، 20) من تعليل بارع عُرف به أبو حنيفة، إذ يتعرّض له بطريقة مُفصّلة.

يطعن الشّيبانيّ في **السّير**، الجزء I، ص176 في التعليل الأوّليّ والمبني على القياس الذي عُرف به أبو حنيفة، معتمداً على حُجّة أفضل من تلك التي جاء بها أبو يوسف (الكتاب IX، 3 (أ)).

يتغيّر محور اهتمام الحُكم الذي يَرِد على لسان الشّيبانيّ (في **السّير**، الجزء II، ص260) وذلك بالمقارنة بحُكم أبي يوسف، ويُعدّ هذا الحُكم زيادةً على ذلك أكثر توفيقاً بين المواقف منه (**الكتاب IX**، 2).

(132) انظر: **الكتاب I**، 103 (انظر سابقاً، ص379)، 107 و110 (انظر سابقاً، ص384)، 126. (انظر سابقاً، ص350). أمّا ما يتعلّق بالمسائل المطروحة في **الكتاب I**، 32 و133، فإنّ الشّيبانيّ يأخذ بحُكم أبي يوسف المناقض لموقف أبي حنيفة. (السّرخسي، جXXX، ص140 وما يليها وجVII، ص103 وما يليها).

يزيد الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 15 حُجَّة منهجيّة يدافع بالاستناد إليها عن حُكم أهل الكوفة (انظر سابقاً، ص359).

يُدخل الشّيبانيّ تحسينات على الحُكم الذي عُرف به أبو حنيفة فيما يتعلّق بالمسألة المطروحة في **الكتاب I**، 28، كما يسبق الشّافعيّ إلى ما انتهى إليه من حُكم (انظر سابقاً، ص363 وما يليها).

استعمل الشّيبانيّ الرّأي إلى الحدّ الذي كان مألوفاً ومعمولاً به في المذاهب الفِقهيَّة القديمة، وكان يهدف من وراء ذلك بالخصوص إلى ردّ الأحاديث التي لم يكن يقبلها[133]، غير أنّ أغلب ما جاء من اجتهاده الذي يوسم عنده بالرّأي، إنّما هو في حقيقة الأمر قياس؛ ويُعدّ هذا الاجتهاد أهمّ علامة مميّزة للتفكير الفِقهيّ الدّقيق لديه. وسنحاول من خلال الأمثلة الآتية بيان حدود هذا الاجتهاد وطبيعته.

لا يُقدّم الشّيبانيّ في **مُوَطَّئه**، ص202 و236 أية حُجَّة؛ إلّا أن صياغة حُكمه تُعدّ أكثر ثباتاً وبراعة من حُجَّة الشّافعيّ الذي يُقدّم قولاً متحيّزاً إلى حدّ ما، بناءً على قاعدة مغلوطة (**الكتاب III**، 35).

يسبق الشّيبانيّ الشّافعيّ في **مُوَطَّئه**، ص244 إلى تحقيق الثبات المنهجي الكامل (**الكتاب III**، 53)[134].

يبدو الشّيبانيّ في مُوَطَّئه، ص330 أكثر ثباتاً من مالك الذي يتمسك بـ «السُّنَّة الحيَّة» (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص104)، كما يسبق الشّافعيّ إلى ما انتهى إليه من حُجَّة منهجيّة صريحة (**الكتاب III**، 102).

يُقدّم الشّيباني في **مُوَطَّئه**، ص331 تعليلاً منهجيّاً دقيقاً يسبق به ما جاء عند الشّافعيّ (**الكتاب III**، 95). غير أن حُكم أبي حنيفة الذي سبقهما كان سليماً من الناحية الفِقهيَّة (انظر سابقاً، ص378).

---

(133) انظر سابقاً، ص133، 143.

(134) ينسب الطحاوي هذا الحُكم حسب ما يذكر في هامش **مُوَطّأ الشّيبانيّ** إلى أبي يوسف من خلال ما ورد في موقفه المتأخّر.

يسبق الشّيبانيّ في **مُوَطَّئه**، ص357 ما توصّل إليه الشّافعيّ من تعليل، وذلك بالاعتماد على التفسير الدقيق والمفصّل للأحاديث (**الكتاب III**، 58).

يسبق الشّيبانيّ في **السّير الجزء I**، ص35 وما يليها ما انتهى إليه الشّافعيّ (**الكتاب IX**، 29)، وذلك إلى حدّ كبير.

يقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 4 تعليلاً منهجيّاً لافتاً ينقد من خلاله أهل المدينة، إذ يذكر قائلاً: «قال أبو حنيفة رحمه اللّه تعالى في الصغير والكبير يقتلان الرجل جميعاً عمداً[135]، أن على الكبير نصف الدية في ماله وعلى الصغير نصف الدية على عاقلته[136]، وقال أهل المدينة يُقتل الكبير [أي يُقتصّ منه] ويكون على الصغير نصف الدية. وقال محمد بن الحسن الشّيبانيّ وكيف يُقتل الكبير وقد شركه في الدم من لا قَوَد عليه؟ أرأيتم لو أن رجلاً قتل نفسه هو ورجل آخر معه أكان على ذلك الرجل القَوَد وقد شركه في دم المقتول نفسه! ينبغي لمن قال القول الأوّل أن يقول هذا أيضاً. أرأيتم لو أن رجلاً وجب عليه القَوَد في قطع يده فقُطعت يده، وجاء رجل آخر فقطع رجله فمات من القَطْعَيْنِ جميعاً، أيُقتل الذي قطع الرِّجل وقد شركه في الدم حدّ من حدود اللّه؟ أرأيتم لو أن رجلاً عقره سبع وشجّه رجل موضحة عمداً فمات من ذلك كله، أيُقتل صاحب المُوضحة الضارب وقد شركه في الدم من ليس في فعله قَوَد ولا أرش؟ ينبغي لمن قال هذا أن يقول لو أن رجلاً وصبيّاً سرقا سرقة واحدة أنه يُقطع الرجل [أي أن يقام الحدّ] ويُترك الصبيّ، وينبغي له أيضاً أن يقول لو أن رجلين سرقا من رجل ألف درهم لأحدهما فيها شرك، قُطع الذي لا شرك له ولا يُقطع الذي له الشرك. أرأيتم رجلاً وصبيّاً رفعا سيفاً بأيديهما فضربا به رجلاً ضربة واحدة فمات من تلك الضربة، أتكون ضربة واحدة بعضها عمد فيه القَوَد وبعضها خطأ[137]؟ فإن كان ذلك عندكم فأيها العمد وأيها الخطأ؟ أرأيتم إن رفع رجلان سيفاً فضربا به أحدهما

(135) لا يتمّ القصاص إلّا إذا كان القتل عمداً.

(136) انظر سابقاً، ص267 وما يليها.

(137) تُستعمل لفظة الخطأ في الأصل على أنّها نقيض لـ «العمد» إذ لا يُمكن أن يكون الصبي من الناحية الفِقهيّة متعمّداً القتل. ولذلك، فإنّ ما يقوم به على نحو إرادي وأُدرجَ على نحو غير دقيق ضمن صنف قتل العمد في بداية الفقرة في كلام أبي حنيفة، يُسمّى هنا بـ «الخطأ» وذلك على نحو أدق.

متعمدين لذلك، فمات من تلك الضربة وهي ضربته وضربة صاحبه ولم ينفرد أحدهما بضربة دون صاحبه أيكون في هذا قَوَد؟ ليس في هذا قَوَد إذا أشرك في الدم شيء لا قَوَد فيه ولا تبعيض في شيء من النفس. أرأيتم رجلاً ضرب رجلاً فشجّه مُوضحة خطأ ثم ثنّى فشجّه مُوضحة عمداً فمات في مكانه من ذلك جميعاً، ينبغي في قولكم أن تجعلوا على عاقلته نصف الدية بالشجّة الخطأ وتقتلوه [أي تقتصّوا منه] بالشجّة العمد، فيكون رجل واحد عليه [مباشرة أو من خلال العاقلة] في نفس واحدة نصف الدية والقتل. وينبغي لكم أن تقولوا أنّ رجلاً وجب له على رجل قصاص في شجّة موضحة فاقتص منه، ثم زاد على حقه متعمداً فمات المُقتصّ منه من ذاك، إنه يُقتل الذي اقتصّ بالزيادة التي تعمّد. أخبرنا عباد بن العوّام قال: حدثنا هشام بن حسان عن الحسن البصري أنه سئل عن قوم قتلوا رجلاً عمداً فيهم مصاب، قال: تكون فيه الدية؟ أخبرنا عبّاد بن العوام قال: أخبرنا عُمر بن عامر عن إبراهيم النخعيّ أنه قال: إذا دخل خطأ في عمد فهي دية».

ويصحّ القول هنا، إن الشّافعيّ قد نجح في التخلص من أغلب الحُجج المنهجيّة التي جاء بها الشّيبانيّ.

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 6 قَدْراً محترماً من التعليل المنهجي يُسمّيه بالقياس والمعقول[138]، ويحاول كما فعل الشّافعيّ من بعده عقلنة حُكم قائم على الحديث، إلّا أن هذا الحُكم لا يقبل أيّ عَقْلنة، فيقف أمام عدد من الصّعوبات.

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 8 حُجَّة منهجيّة جيّدة زيادةً على تفسير حرفي لبعض الأحاديث النبويّة، علماً بأنه يسبق الشّافعيّ سبقاً تامّاً إلى ما يذهب إليه من تعليل، ويجد منه القبول والإقرار.

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 11 تعليلاً منهجيّاً ممتازاً امتياز تعليل الشّافعيّ، كما يواصل الخوض في الجدل الحاد نسبيّاً، وهو الذي يتوجَّه أبو يوسف من خلاله بالنقد إلى أهل المدينة، فيقول: «ينبغي [للمرء] أن يُنصف الناس ولا يتحكّم فيقول قولوا بقولي ما قلت من شيء».

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 12 تعليلاً منهجيّاً جيّداً على الرَّغم من أن

(138) قارن بما ورد سابقاً، ص141.

تعليل الشّافعيّ في المسألة نفسها أكثر اكتمالاً، علماً بأنه يُقلّل من شأن حُكم أهل المدينة الذي يبدو بعيداً عن المنطق *(ad absurdum)*.

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 14 تعليلاً منهجيّاً جيّداً يتوجّه من خلاله بالنقد إلى أهل المدينة، مستعملاً حُكماً متّفقاً عليه ليقضي في مسألة مثيرة للجدل.

يُقدّم الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 16 تعليلاً منهجيّاً ثابتاً ومتماسكاً.

يستعمل الشّيبانيّ في **الكتاب VIII**، 19 تعليلاً منهجيّاً يقلل من خلاله من شأن موقف أهل المدينة الذي يبدو بعيداً عن المنطق *(ad absurdum)*، إلّا أن بعض الأمثلة التي يستشهد بها تُعدّ ضعيفة، وهو أمر مثير للدهشة.

يُعدّ تعليل الشّيبانيّ المذكور في **الكتاب VIII**، 20 غير قطعي، إذ إنّه يتخذ من حُكم قال به في مسألة مُناظِرةٍ حُجَّة يستشهد بها، والحال أن خصومه من أهل المدينة لا يأخذون بالحُكم المذكور.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 21 تعليلاً منهجيّاً ينقد من خلاله أهل المدينة، انطلاقاً من أحكام متّفق عليها.

يُعدّ تعليل الشّيبانيّ الوارد في **الاختلاف**، ص186 وما يليها من صفحات وفي ص191 وما يليها من صفحات، أقل صرامة ومنهجيّة من تعليل الشّافعيّ، على الرَّغم من أنّ الطرفين ينتهيان إلى النتيجة نفسها.

يذكر السّرخسي فيما يتعلّق بالمسألة المطروحة في **الكتاب I**، 44 أنّ ما جاء به الشّيبانيّ من حُجَّة مُتقنة أفضل بكثير حتى من تعليل الشّافعيّ (انظر سابقاً، ص346 وما يليها).

يُطبّق الشّيبانيّ في تناوله للمسألة المطروحة في **الكتاب I**، 48 تعليلاً شكليّاً صرفاً، وبه يأخذ الشّافعيّ، لكنّ هذا الحُكم يهمل تماماً مسألة استقرار العقار (انظر سابقاً، ص346).

يُعدّ التفكير الفِقهيّ الدقيق لدى الشّيبانيّ أرقى بكثير من تفكير أسلافه عُموماً، ومن تفكير أبي يوسف على وجه الخصوص؛ فقد بلغ التفكير الفِقهيّ لديه أرقى درجات الإتقان، وذلك قبل حلول زمن الشّافعيّ، وكان الشّيبانيّ

المُنظِّر الرئيس للمذهب الكوفي في العراق زيادةً على وفرة كتاباته، اذ أصبحت مصنّفاته الضخمة التي نسبها إلى شيخه أبي حنيفة[139]، تُمثّل نقطة التقاء أتباع المذهب الحنفي الذي خرج من رحم المذهب الكوفي القديم.

## 5. التعليل عند مالك

لقد تُوفّي مالك في منتصف المُدّة الفاصلة بين وفاة أبي يوسف والشّيبانيّ على وجه التقريب، غير أن تطوّر التفكير الفِقهيّ بالمعنى الدقيق عند مالك لم يبلغ ما أدركه معاصروه من أهل العراق[140]؛ ويُشبهُ تعليل مالك عُموماً تعليل الأوزاعي[141]، ولا سيّما فيما يتعلق باعتمادهما على العمل و«السُّنَّة الحيَّة» وإجماع العُلماء بدلاً من الاجتهاد. وتقوم الأحكام المقبولة لدى مذهب أهل المدينة نفسه على الرّأي إلى حدّ كبير، على نحو ما رأينا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب[142]. ويُمثّل مالك على ما يبدو نموذجاً لفقهاء أهل المدينة، وذلك من خلال جمعه بين التوسّع في استعمال الرّأي من ناحية، والاعتماد على «السُّنَّة الحيّة» من ناحية أخرى. وسنقتصر في هذا الفصل على دراسة نماذج من التفكير الفِقهيّ بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق يُمكن عَدّها بشيء من اليقين مجهوداً خاصاً بمالك نفسه.

يظهر التعليل الفِقهيّ عند مالك في كثير من الأحيان بوصفه تسويغاً لاحقاً يستحضر من خلاله «السُّنَّة الحيّة» التي يأخذها؛ ونجد مثالاً نموذجيّاً على ذلك في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص182 وما يليها من صفحات، حيث يؤيّد مالك حُكم أهل المدينة القائل إنّ شهادة شاهد واحد تُمثّل قرينة فِقهيَّة إذا رافقها يمين المدّعي[143]. وأمّا حُجّة مالك في ثبوت هذا الحُكم فالسُّنَّة أو «السُّنَّة الحيَّة»، ويزيد عليها الاجتهاد. يقول مالك: «وإن لم يكن ذلك في كتاب اللّه عزّ وجلّ.

(139) انظر سابقاً، ص305 وما يليها.

(140) انظر كذلك سابقاً، ص352 وما يليها.

(141) قارن مثلاً: **المُدَوَّنة**، جIII، ص24 (بالنسبة إلى مالك). **بالكتاب IX**، 21 (بالنسبة إلى الأوزاعي) حيث يتطابق تعليل الاثنين.

(142) انظر سابقاً، ص143 وما يليها من صفحات.

(143) بشأن تاريخ هذه المسألة، انظر سابقاً، ص217 وما يليها.

وإنَّه ليكفي من ذلك ما مضى من السُّنَّة، ولكنّ المرء قد يحبّ أن يعرف وجه الصّواب وموقع الحُجَّة»[144]. ويقوم تعليل مالك في تفاصيله على قوله في المقام الأول إن هذا الحُكم لا يكون إلّا في الأموال خاصّة، ولا يقع في شيء من الحدود، وهو ما يدحض الاعتراضات التي تمكن إثارتها، ثم يشير إلى أمثلة أخرى فيها خلل في فِقه الشهادة على ما يبدو، ويذكر بعد ذلك أنّ النص القرآني (البقرة 2/ 282) الذي يحكم بشاهدين من الرجال لا يشمل كلّ المسائل؛ إذ يُعدّ يمين المدّعى عليه ونكول المدّعي عن اليمين عُموماً على سبيل المثال قرينتينِ يُمكن اعتمادهما في معنى الشهادة، والحال أن ليس في القرآن ذكر لهما. وإذا تأمّلنا مجمل ما ذكرناه، أدركنا أنّ مالك بن أَنَس سبق الشّافعيّ في تناول الجزء الجوهري من حجّته المنهجيّة، وهي مذكورة في **الاختلاف**، ص345 وما يليها من صفحات.

يَرِد مثال آخر يحمل دلالة في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص102 حيث يبذل مالك ما في وسعه لتسويغ صنف شاذّ من المقايضة، يُعرف ببيع العرايا، وذلك بالإحالة على حالات مماثلة. ومن الواضح أنّ هذه المعاملة كانت من الممارسات المتداولة في شبه الجزيرة العربية قديماً، لكنها أصبحت عادةً تجاوزتها الأحداث بحلول زمن مالك بسبب وجود موقفين مختلفين في الأقلّ منها[145]. وقد استحضر مالك حالات مماثلة ضعيفة[146]، لأنّه لم يكن ليكتفي بـ «بالسُّنَّة الحيَّة» أو بالأحاديث النبويّة المعروفة المشهورة التي استشهد بها. ولا يُعدّ فشله في تشريع عمليّة بيع العرايا أمراً مفاجئاً؛ إذ لم يتوصّل الشّافعيّ إلى أفضل مما انتهى إليه صاحب **المُوَطَّأ**، فاضطر إلى الاعتماد على أحد الأحاديث، على الرَّغم من أنّه كان يلوم مالكاً على الوقوع في الخلط والتردّد.

وتظهر الخاصيّة نفسها في شاهد طويل يُروى عن مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء IV، ص54، ويتعلّق بحق رجل متزوّج من امرأة حرّة في الزواج كذلك من أَمة. ويُذعن مالك لقول من سبقه من العُلماء على غرار ابن المُسيَّب وغيره،

---

(144) انظر سابقاً، ص80.

(145) يرد تفسير مالك في **مُوَطَّأ الشّيباني**، ص327، ويُذكر تأويل آخر في **الاختلاف**، ص327؛ للمزيد من التوسّع، انظر: **الزرقاني** وهامش **مُوَطَّأ الشّيباني**.

(146) زاد مالك في **المُدَوَّنة**، جV، ص91 عاملاً أخلاقيّاً ملموساً.

ولأحاديث تُروى عن صحابة النّبيّ، وذلك مقابل حُكمه الخاص الذي اعتمد فيه على القرآن (النساء 4/ 25). وقد غيّر مالك موقفه واعتمد على التعليل المنهجي بوضوح في المرحلتين القديمة واللّاحقة، ووجد في القرآن حُججاً يدافع بها عن حُكْمَيْه القديم واللاحق، بل نجده يُسوِّغ حُكمه اللّاحق ضدّ مناصري حُكمه القديم من خلال تفسير ضعيف ومتكلّف للنصّ القرآني نفسه. ويظهر على العُموم ميل مالك إلى اعتماد التعليل المنهجي الثابت والمتماسك، ويأتي ذلك عقب استناده إلى «السُّنَّة الحيَّة» التي يعود إليها للتثبّت من صحّة تعليله.

ونلاحظ أنّ مالكاً يستمدّ تعليله في معظم الحالات من الاعتبارات الماديّة ومن المصلحة العمليّة ومن الميل إلى إضفاء طابع إسلاميّ على الأحكام.

يَرِد في **المُوَطَّأ**، الجزء I، ص108 حديثان متناقضان على ما يبدو، إلّا أنّ مالكاً ليس على علم بالتمييز المنطقي بين الحالات الموجودة في تصوّر كلٍّ منهما، وهو التمييز نفسه الذي اعتمده الشّافعيّ (**الكتاب III**، 30)، ويقوم مالك في **المُوَطَّأ** بانتقاء اعتباطيّ لبعض الأحاديث يتبع من خلالها العمل، أمّا في **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص49، فإنّه يمزج في تعليله بين الاعتبارات التي يقوم عليها الحديثان.

يُعدّ حُكم مالك المذكور في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص68 (وما تتضمّنه **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص108) حصيفاً من الناحية العمليّة، لكنه يشتمل على قَدْر من الخلط أقلّ بكثير ممّا يُبديه التعليل الدقيق لدى الشّافعيّ (**الكتاب III**، 52)؛ إذ يقدّم مالك تعليلاً منهجيّاً ينسجم كثيراً مع الاعتراضات التي يثيرها الشّافعيّ، زيادةً على أنّه يقف في وجه اعتراض محتمل.

يقوم تعليل مالك في **المُوَطَّأ**، الجزء II، ص196 **والكتاب III**، 36، على دوافع ماديّة وعمليّة، مقابل تعليل الشّافعيّ ذي الطابع الشكلي والدقيق.

يحاول كلٌّ من مالك والشّافعيّ في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص3 **والاختلاف**، ص300، التوفيق بين مجموعتين من الأحاديث المتناقضة على ما يبدو، كما يحاولان إيجاد معيار فِقهيّ يُتيح لهما قبول المجموعتين. وإذا كان تعليل مالك عمليّاً ونفعيّاً في ظاهره، فإنّ تعليل الشّافعيّ شكلي ودقيق. أمّا الطريقة التي يعبّر بها مالك عن تعليله، فإنّها تُجنّبه أهمّ انتقادات الشّافعيّ.

يُعدّ تعليل مالك في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص129 الذي يتعلّق بفروع الحُكم في بيع بضائع أخرى غير الطعام قبل قبضها[147] تعليلاً عمليّاً؛ إذ يهتمّ باستبعاد الحالات التي يبدو أنها تندرج ضمن إطار تحريم الربا بصفة مباشرة، لا بمتابعة هذا التحريم إلى آخر نتائجه المنهجيّة.

يحاول مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء III، ص118 تسويغ عمل أهل المدينة بما فيه من تردّد، بالاعتماد على تفسير متكلّف لبعض النصوص القرآنية، ويذكّر تمسّكه بالنواحي الشكلية في التعليل بما كنّا رأيناه في تعليل ابن أبي ليلى (انظر سابقاً، ص373).

يتبنّى مالك عند تناول مسألة الجماع إذ خلا رجل بزوجته في **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص2، التمييز العمليّ والجاهز المعمول به في المدينة[148]، فيلومه الشّافعيّ على الخروج من جميع أقاويل أهل العلم في القديم والحديث (**الكتاب** III، 75). ويحيل مالك في حقيقة الأمر على حالة مشابهة بعض الشيء، غير أنّها لا تُعدّ حالة مُناظِرة على نحو دقيق مثلما يشير الشّافعيّ إلى ذلك.

يتناول مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص55 قولاً صريحاً يفسره تفسيراً يستعمل فيه قواعد فِقه اللغة، ويُعدّ هذا التفسير نموذجاً من نماذج التفسير عند الشّافعيّ (غير أنّ الشّافعيّ يتجاهل هذا التفسير في **الكتاب** III، 140)، ثم يزيد مالك في **المُدَوَّنة**، الجزء V، ص58 عنصراً عمليّاً وملموساً يُمثّل نموذجاً لِما كان معمولاً به في المرحلة المبكرة، وهو نموذج جدير بالثناء، ويتخذ من هذا العنصر حُجَّة فيما يذهب إليه من حُكم؛ وقد ظهرت هذه الحُجَّة قبل زمن مالك نفسه لأنه يُطلق على التّمييز نفسه الذي يذكره في حالة موازية قائلاً: «وهذا أحسن ما سمعت في ذلك» (**المُوَطّأ**، الجزء III، ص37).

وأحياناً يؤدّي هذا الصنف البدائي من التعليل بمالك إلى الوقوع في الخروج عمّا قاله أهل العلم، مثلما يَرِد ذلك في **المُوَطّأ**، حيث يُعبِّر عن بعض التورّع والتقوى[149]. ومثلما يَرِد أيضاً في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص110 حيث يقبل

---

(147) انظر سابقاً، ص137.

(148) انظر سابقاً، ص249 وما يليها.

(149) انظر سابقاً، ص86 وما يليها.

العمل، وهذا ممّا يوقعه في الخلط. ويذكر مالك في الحالتين أنّ هذا القول يمثّل رأيه في المسألتين المطروحتين[150]. غير أنّ رأي مالك لا يُمثّل في حالات عِدّة سوى قياس دقيق واجتهاد عام[151]. ويوجد عدد كبير نسبياً من الحالات تظهر فيها صحّة التفكير الفِقهيّ الدقيق لدى مالك وثباته بدرجة تفوق ما يُمكن المرء أن يتوقّعه من خلال ما يعكسه الشّافعيّ من جدل متواصل يَرِدُ ذِكره في الكتاب III.

للاطّلاع على ما يَرِد في **المُوَطّأ**، الجزء II، ص68، انظر سابقاً، ص402.

ينطلق مالك في تبنّيه لاجتهاد أهل العراق المبني على القياس والمذكور في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص9، من مبدأ خاص به يختلف في جانبه المادي عن غيره من المبادئ، ويكون ذلك على نحو ثابت ومتماسك (انظر سابقاً، ص137).

يُقدّم مالك في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص183 و**الكتاب III**، 148 (ص248) حُجَّة منهجيّة متماسكة تماسكاً دقيقاً، معتمداً في تناوله لفرع من فروع العلم على أخفّ الأحكام المألوفة لديه ولدى خصومه، فيتهمه الشّافعيّ بأنّه ينسب القول إلى خصومه، والحال أنّهم لا يقولون به. ويذهب الربيع إلى القول: لعلّ مالكاً زلّ، فلا يلقى قوله غير تهكم الشّافعيّ وسخطه. بيد أنّ ابن عبد البر (مذكور في كتاب الزرقاني، الجزء III، ص184) يُفسّر هذه الحُجَّة تفسيراً صحيحاً بوصفها حُجَّة خاصّة بـ مالك *(a potiori)*.

يأخذ مالك والربيع (**الكتاب III**، 31) مقتضيات العمل والممارسة بعين الاعتبار في تقديم حُججهما، على نحو ما في **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص5، غير أنّ حُجَّة مالك تُعدّ أكثر ثباتاً وتماسكاً من حُجَّة الربيع، وأقلّ عرضةً لمآخذ الشّافعيّ.

ولا يتميّز مالك على العُموم، على الرَّغم من كلّ ما ذُكر، بالإبداع في تفكيره الفِقهيّ، بل بنجاحه في انتهاج موقف وسطيّ يجمع من خلاله بين مواقف أهل المدينة، وقد مكّنه هذا الموقف الوسطيّ من أن يتمّ اختياره على نحو جليّ على رأس المذهب المالكي الذي يُمثّل تطوّراً لمذهب شيوخ أهل المدينة القدامى[152].

(150) للمزيد من التوسّع، انظر سابقاً، ص150 وما يليها.
(151) انظر سابقاً، ص146 وما يليها، 149.
(152) يجدر أن يتولّى ابن القاسم الحُكم على التفكير الفِقهيّ الوسطي لدى معاصري مالك =

## 6. التعليل عند الشّافعيّ

لقد سبق أن رأينا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب أنّ النظرية الفِقهيَّة عند الشّافعيّ وكذلك فروع الفِقه لديه، يمثّلان موجة جارفة من التجديد المنهجي، تقوم على الأحاديث النبويّة المعروفة المشهورة مقابل «السُّنَّة الحيَّة» للمذاهب الفِقهيَّة القديمة. وتفوق النظرية الفِقهيَّة عند الشّافعيّ غيرها ممّا ساد لدى أسلافه كثيراً من الناحية المنطقية ومن حيث الثبات والتّماسك في مستوى الشكل؛ إذ يلوم الشّافعيّ أسلافه باستمرار على ما يبدو أنّه كمّ هائل من مواطن الخلط والتضارب والخروج عما قال به أهل العلم. ويحتلّ التعليل الفِقهيّ في مذهبه مكانة مرموقة هي أرقى بكثير من مكانته في مذاهب من سبقه من الفقهاء، حتى وإن اقتصرنا على جوانب الأسلوب والشّكل دون غيرهما[153].

وقد اتّضح التطوّر الكبير الذي عرفه التفكير الفِقهيّ على يدي الشّافعيّ بالمقارنة بما حقّقه أسلافه ومعاصروه من خلال عدّة فقرات نوقشت في الفصول السّابقة. وسنحاول من خلال الأمثلة الآتية استكمال الصّورة التي قُدِّمت، وكذلك بيان الحالات القليلة نسبيّاً التي يُكرّر الشّافعيّ من خلالها أفكار غيره، أو الحالات التي تمثّل استثناءات وتُمثّل عودة إلى عهود سابقة في مستوى التعليل.

يقف الشّافعيّ في **الكتاب I**، 2 موقفاً ثابتاً ثباتاً دقيقاً قائلاً إنّه لا ضمان على شيء غالب *(vis maior)*، متخلّياً بذلك عن الحُكم الذي قضى به أبو يوسف (انظر سابقاً، ص143). ولمّا كان أحد الموقفين المتماسكين اللذين يُمكن القول بهما في هذه المسألة يقود إلى بعض العراقيل المنهجيّة، فإنّ الشّافعيّ يتركه ويختار الموقف الثاني.

يُدخل الشّافعيّ في **الكتاب I**، 32، 62، 71، 194 و237 تمييزاً مهمّاً في الجدل المطروح، وذلك لأوّل مرّة.

---

= من أهل المدينة (في **المُدَوَّنة**، وغيرها من المواطن) بدلاً من الربيع (في **الكتاب III**)؛ فكلما جاء الربيع بتعليل من عنده عبّر عن افتقاره إلى الكفاية في ذلك على نحو دائم تقريباً.

(153) قارن بملاحظة برغشتراسر (Bergsträsser) في: *Islam*، جXIV، ص76.

تَرِد في **الكتاب I**، 44 حُجَّة ينسبها السّرخسي (الجزء V، ص78) إلى الشّيبانيّ، وتُعدّ أرقى شأناً من تعليل الشّافعيّ (انظر سابقاً، ص346).

لا يزيد الشّيبانيّ شيئاً يُذكر على حُجَّة ابن أبي ليلى في **الكتاب I**، 75، غير أنّه يعمّق التعليل تعميقاً قيّماً.

يُدرك الشّافعيّ في **الكتاب I**، 78، 124، 147، 152، 212، 215، 222 و226 درجة التماسك المنهجي الكامل، وذلك لأوّل مرّة.

يتفق الشّافعيّ من حيث الأساس مع أبي حنيفة في **الكتاب I**، 97، غير أنّه يُدخل بعض التهذيب على الإجراء المُتّبع في المسألة المدروسة.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب I**، 107=110 تعليلاً منهجيّاً سليماً ينقد من خلاله ابن أبي ليلى، ويقول بذلك بقول أبي حنيفة، غير أنّ تعليله يُعدّ أكثر عمقاً من تعليل صاحب الفِقه الأكبر.

يُظهر الشّافعيّ في **الكتاب I**، 123 فهماً حكيماً لقيمة التّماسك المنهجي في معناه الأشمل، إذ يعود إلى الحُكم الذي قضى به ابن أبي ليلى، غير أنّه يُقدّم عِلَلاً أفضل، كما يسوق حالتين مُناظرتين جيّدتين.

يُكرّر الشّافعيّ في **الكتاب II**، 11 (ب) ذكر الحُجَّة التي يسوقها الشّيبانيّ في آثاره، ص69، وذلك على نحو حرفيّ تقريباً.

يسوق الشّافعيّ في **الكتاب III**، 53 حُكماً مُعيّناً، غير أنّ الشّيبانيّ كان قد سبقه إلى ذلك في **مُوَطّئه**، ص244، لكن دون الحُجَّة التي اعتمدها الشّافعيّ.

يأتي الشّافعيّ في **الكتاب III**، 57 بتعليل كان الشّيبانيّ قد سبقه إليه على نحو مفصّل تفصيلاً دقيقاً في **مُوَطّئه**، ص357.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب III**، 74 انظر سابقاً ص394.

يأتي الشّافعيّ بقول مُعيَّن يَرِد ذكره في **الكتاب III**، 102، غير أنّ الشّيبانيّ قد سبقه إليه في **مُوَطّئه**، ص330 (انظر سابقاً، ص397).

يتضح من خلال ما يَرِد في **الكتاب VIII**، 4 من حُجج تعود إلى الشّيبانيّ والشّافعيّ، أنّ أهل الكوفة وأهل المدينة يقولون بطرح العمد عن الصبي والمعتوه

وعَدّ ما اقترفاه من ذنب إن كان على نحو إرادي خطأ بالمعنى الاصطلاحيّ الدّقيق[154]، إذ يذكر مالك (**المُدَوَّنة**، الجزء XVI، ص199) بالفعل أنّ عمد الصبي والمعتوه وخطأهما يُعدّان [من الناحية الاصطلاحيّة] خطأً في كلتا الحالتين. ولا يُعدّ تمييز الشّافعيّ بين عمد الصبيّ وخطئه بالمقارنة بهذا الحُكم السّليم المتداول قديماً، تحسيناً لِما كان مألوفاً، وذلك إذا نظرنا إلى المسألة انطلاقاً من مبادئ الفِقه المحمدي. أمّا القول إنّ هذا التمييز يُعدّ بالفعل أمراً اعتباطيّاً فإنّه يظهر في **المُدَوَّنة**، الجزء XVI، ص203، حيث يُسلّم ابن القاسم بالخطأ المحض للصبيّ ليتهرّب من حُجج الشّيبانيّ المنهجيّة على وجه الاحتمال، لكنه يُسمّي هذا الحُكم بالرّأي والاستحسان.

يسوق الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 11 قولاً يغلب عليه التعثُّر وقلّة الدقّة؛ إذ يُعدّ موقف الشّيبانيّ من المسألة المطروحة نفسها أكثر وضوحاً.

يُعَدّ التعليل المنهجي عند الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 12 أكثر اكتمالاً من تعليل الشّيبانيّ، غير أنّ صاحب **الرّسالة** يسوق تعليله في شكل مُتعثّر يفتقر إلى الدقّة.

يتبنّى الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 14 و16 نصيباً من الحُجج المنهجيّة التي اعتمدها الشّيبانيّ في نقده موقف أهل المدينة، ويقوم كذلك بتفصيلها على الرَّغم من أنّه يخالف في كلّ حالة مطروحة ما جاء به المذهبان القديمان.

لا يُقَدِّمُ الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 18 شيئاً جديداً إلى حُكم أهل العراق الذي يُنسب إلى إبراهيم النخعيّ وقد عدّله الشّيبانيّ (**آثاره**، ص84)، ماعدا ذِكر التهمة الموجّهة ضدّه، ومفادها أنه يستعمل الأحاديث استعمالاً متضارباً يخرج فيه عن أقوال القدامى.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 19 الصنف نفسه من التعليل المعروف لدى الشّيبانيّ، إلّا أنه يُدخل عليه تحسينات مهمّة بزيادة حُجج قيّمة، علماً بأنه يُقلّل من شأن أقوال الشّيبانيّ التي تخالف المنطق (*ad absurdum*)، وكذلك يفعل مالك.

---

(154) انظر سابقاً، ص397 وما يليها.

يُعدّ التعليل المنهجيّ لدى الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 20 أرقى شأناً من تعليل الشّيبانيّ.

يشير الشّافعيّ في **الكتاب IX**، I إلى ما يميّز حُكم أبي يوسف من تضارب وخلل، ولا تقوم المآخذ التي يُوجّهها إليه على أُسس سليمة في كل الأحيان؛ إذ يتعيّن عليه كذلك أن يسلك طريقاً وعرة ملأى بالأحاديث المتضاربة ويكون عبوره لهذه الطريق على شيء من الاعتباطية، غير أن تعليله يُعدّ في مجمله سليماً وأرفع شأناً من تعليل أبي يوسف.

يُظهر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 18 انضباطاً وتماسكاً منهجيّاً في ما يُقدّمه من تعليل مقابل الحلول التي أتى بها أسلافه والتي تقوم على اعتبارات نفعيّة وعمليّة، علماً بأن مواقفه المذكورة في الفقرتين 16 و17 تُعدّ كذلك أكثر تماسكاً من الناحية المنهجيّة من أقوال أسلافه.

يكتفي الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 20 باستعارة تعليل أبي حنيفة (مذكور سابقاً وفي (**كتاب الطبري**، ص34) والشّيبانيّ (**السّير**، الجزء I، ص244) وإعادة قولهما.

يزيد الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 23 جانباً منهجيّاً يتناول فيه المسائل المطروحة بصفة أشمل.

ينأى الشّافعيّ بنفسه في **الكتاب IX**، 26 عن أقوال الأَوزاعي وأبي يوسف، كما يُعدّ تفكيره الفِقهيّ أرقى شأناً من تفكير الأَوزاعي على وجه الخصوص.

ويُعَدّ قول الشّافعيّ من خلال ما يَرِد في **الكتاب IX**، 27 قولاً منهجيّاً متماسكاً، كما تجاوز الفروق التي كانت تفصل بين المذاهب، ويُعدّ إلى جانب ذلك أقل دقة في المسائل الفِقهيَّة من أبي حنيفة غير أنّه يجمع في أقواله بين إضفاء الطابع الإسلامي والتنظير المنهجي، علماً بأنّ تعليله يفوق تعليل أسلافه من حيث القيمة ولا سيّما مقارنة بالأَوزاعي.

يأتي الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 28 بموقف كان مالك قد سبقه إليه وإن كان ذلك جزئيّاً (**الطبري**، ص82)، وكان الشّيبانيّ قد سبقه إليه بدرجة أوضح (**السّير**، الجزء I، ص35). وللاطّلاع على المزيد، انظر لاحقاً، ص411.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 39 تعليلاً منهجيّاً أفضل من تعليل أبي يوسف إلّا أنّه يبالغ في تناوله لبعض التفاصيل ويجعل الشّافعيّ في الفقرة 45 حُجَّة أبي يوسف على الأوزاعي حُجَّة على أبي يوسف نفسه، غير أنّ التعليل لدى الطرفين لا يبلغ درجة كبيرة من الإقناع.

يُظهر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 48 قَدْراً من التعليل الفِقهيّ أقلّ دقّة ممّا نجده لدى السلف من أهل العراق (قارن بما يذكره **السّرخسي**، الجزء X، ص66)، غير أنه يُولي إضفاء الطابع الإسلامي مقترناً بالتنظير المنهجي عناية أكبر.

لقد اكتملت عمليّة إضفاء الطابع الإسلاميّ علىٰ الفِقه وإشباعه بالأفكار الدينية والأخلاقية عندما كتب الشّافعيّ كتابه أساساً. علماً بأنّنا قد تعرّضنا لذلك في فصل سابق[155]. وعلى هذا النّحو، قلّما نجد أيّ تأثير للاعتبارات الماديّة ذات الطابع الديني والأخلاقي في تفكيره الفِقهيّ الواعي، في حين تنهض الاعتبارات نفسها بدور كبير في أحكام ابن أبي ليلى وأبي حنيفة ومالك[156]. ونلاحظ كذلك أن الشّافعيّ أكثر تماسكاً من أسلافه في تمييز الجانب الأخلاقي من الجانب الفِقهيّ، وذلك كلما ظهر كلاهما في المسألة المطروحة نفسها[157]. أمّا اعتماده على الأحاديث النبويّة المعروفة المشهورة اعتماداً أساسيّاً، فإنّه يمثّل ضمنيّاً شكلاً يختلف عن غيره من أشكال إضفاء الطابع الإسلاميّ علىٰ الأحكام الفِقهيَّة؛ وقد رأينا أنّ الشّافعيّ يميّز في نظريته الفِقهيَّة تمييزاً دقيقاً بين الحُجَّة المستقاة من الأحاديث من ناحية، وما نتج عن التفكير المنهجي المنظّم من ناحية أخرى[158]؛ في حين يرتبط الجانبان في تعليله ارتباطاً وثيقاً إذ يُظهر التزاماً بالأحاديث وبالتنظيم المنهجي في الوقت نفسه. ويُمكن أن نعُدّ هذا التأليف الجديد علامة مميّزة لتفكيره الفِقهيّ. وقد سبق أن لاحظنا وجود حالات يُضفي فيها الشّافعيّ من خلال تعليله طابعاً إسلاميّاً على أحكامه متهمّاً في الوقت نفسه

(155) انظر سابقاً، ص360 وما يليها من صفحات.

(156) انظر سابقاً، ص370 وما يليها، 376 وما يليها، 401 وما يليها.

(157) انظر سابقاً، ص160، 231 وما يليها، 361 وما يليها (بشأن **الكتاب I**، 28)، 365 (بشأن **الكتاب I**، 201).

(158) انظر سابقاً، ص156 وما يليها، 172 وما يليها.

بالجانب التنظيري بدلاً من الجانب الفِقهيّ الدقيق. وستُقدّم الأمثلة الآتية دلائل أخرى على الصلة الحميمة بين الجانبين.

تمتزج في تعليل الشّافعيّ لأول مرّة اعتبارات الحديث والتنظير المنهجيّ في **الكتاب I**، 15، حيث يخالف بصفة استثنائية قاعدة عامة، مُحتجّاً في ذلك بسُنَّة النّبيّ التي تُثبت صحّة العتق بشروط، ثم يُؤكّد بطريقة منهجيّة الطابع الاستثنائي للعتق في حدّ ذاته.

يُعدّ قياس الشّافعيّ المذكور في **الكتاب I**، 133 أفضل ممّا عرفه أبو يوسف، غير أنّ أحكام الشّافعيّ تقوم أساساً على الأحاديث، وذلك كما يبدو في **الاختلاف**، ص368 وما يليها من صفحات، وخاصة في ص383 وما يليها من صفحات.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب I**، 167، انظر سابقاً، ص363.

يجمع الشّافعيّ في **الكتاب I**، 193 بين حُجَّة مأخوذة من حديث مُعيَّن من ناحية، والتعليل المنهجي المنظّم من ناحية أخرى.

يُفسر الشّافعيّ في **الكتاب III**، 48 حديثاً نبويّاً تفسيراً دقيقاً ومتماسكاً، ويُقدّم في الوقت نفسه حُجَّة منهجيّة عامة وتعليلاً بارعاً ودقيقاً، وذلك في نقده لقبول أهل المدينة بعض أعمال التجارة.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب VI**، ص266 عِلَلاً فِقهيَّة دقيقة إلى جانب اعتماده على الإجماع حُجَّة عند تناوله لعدد من المسائل. انظر كذلك لاحقاً، ص419.

يُعَدّ الشّافعيّ بالاعتماد على ما يَرِد في **الكتاب IX**، 19 أول من يبني حُكمه على الأحاديث؛ إذ يُظهر موطن الضعف في تعليل أبي يوسف ويُقدّم تمييزاً بين المسائل، كما يُؤسّس بناءً نظريّاً متماسكاً لمذهبه القائم على الأحاديث دون أن يكترث بالاعتبارات الماديّة التي لا تنتهي إلى نتائج قطعية، ودون أن يهتمّ بالعمل الذي بقي أبو حنيفة وأبو يوسف من ناحية، والأوزاعي من ناحية أخرى يعتمدون جميعاً عليه.

يشير الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 21 إلى نقطة الضعف الموجودة في حُجَّة أبي يوسف، كما يجمع بين الاعتماد على الأحاديث من ناحية، واستعمال التعليل المنهجي الجيّد من ناحية أخرى، ويميّز بين جانبين فِقهيّين منفصلين؛

علماً بأنّ الشّافعيّ نفسه يقف موقفاً معتدلاً ووسطيّاً بين الأَوزاعي من جانب، وأبي حنيفة وأبي يوسف من جانب آخر.

يقترح الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 22 تعليلاً منهجيّاً بحسب المعنى الظاهر للأحاديث، وتُعدُّ الحُجَّة التي يستعملها أقلّ عناية بالجانب الشكلي وبالجانب الفِقهيّ الدقيق من حُجَّة أبي يوسف، علماً بأنّ المرء ما زال يشعر بالفصل الموجود بين عنصرَي الحديث والتنظيم المنهجي في تعليل أبي يوسف وبالتضاد بينهما؛ أمّا في تعليل الشّافعيّ، فإنّهما مترابطان ترابطاً وثيقاً.

على الرَّغم من أنّ أسلاف الشّافعيّ قد سبقوه إلى ما توصّل إليه وإن كان ذلك بصفة جزئية (انظر سابقاً، ص408)، فإنّه يُؤسّس مذهباً ومنهجاً جديدين (في **الكتاب IX**، 28)، ويتقيّد في الوقت نفسه بالحديث مقدّماً تمييزاً فِقهيّاً يُذكَر للمرة الأولى؛ وإذا كان الشّافعيّ أكثر تماسكاً من أهل المدينة أو أهل العراق، فإنه لا يبلغ هو أيضاً كذلك درجة الثبات والتماسك المنهجي الكامل لأنه يبقى متأثّراً جزئيّاً بأحد أحاديث أبي بكر[159]. وتظهر إحالات الشّافعيّ الكثيرة على المسألة المطروحة في آثاره (قارن بما يُذكر في **الكتاب III**، 65 **والأُمّ**، الجزء IV ص66 وص161 وما يليها، ص174 وما يليها من صفحات وص199) أنه كان دون شك يعدّ هذا الحُكم مهمّاً.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب IX**، 33، انظر سابقاً، ص365.

يُقدّم الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص182 وما يليها من صفحات، تعليلاً حصيفاً لكنّه غير صارم، ويحاول من خلاله، على الرَّغم مِمّا ينتابه من شكوك كبيرة، التوفيق بين التفسير الذي يؤلّف بين الأحاديث من ناحية، والتنظيم المنهجي من ناحية أخرى.

يُفضّل الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص219 وما يليها، الاعتماد على حديث من حديثين بينهما تضارب، لأنّه يتّفق مع القياس المنهجي ومع ما هو متفق عليه عُموماً، شرط أن يكون هذا الحديث صحيحاً[160]. ولمّا لم يكن كذلك، اضطر إلى اتّباع الحديث الصحيح الذي يقول بخلاف الأول. ويُقدّم الشّافعيّ بعض

(159) انظر سابقاً، ص32 وما يليها، في ما يتعلّق بمقالة الشّافعيّ بشأن الصّراع القائم بين القياس وأحاديث الصّحابة.

(160) قارن بما ورد سابقاً، ص27، الإحالة 29.

التعليل المنهجي المؤيّد للحديث الصحيح كي يجعله أكثر قبولاً على الرَّغم من أنّ التعليل المذكور غامض وغير مقنع.

لا ينجح الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص331، في التأليف بين أحاديث متضاربة ولا في عَقْلنتها على نحو تام.

يجمع الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص364، بين الامتثال لسنّة النّبيّ من ناحية، والتعليل المنهجي من ناحية أخرى.

يحاول الشّافعيّ في **الرّسالة**، ص76، عَقْلنة أحاديث لا تقبل العَقْلنة، غير أنه يضطر إلى الاعتراف بأنّ التعليل المنهجي يفشل أحياناً بسبب أحاديث شاذّة من الناحية المنهجيّة، وهو ما يُظهر رغبته الجامحة في إقامة نظريّة.

يرتبط التعليل المنهجي عند الشّافعيّ في **الأُمّ**، الجزء IV، ص170، ارتباطاً وثيقاً باعتماده على السُّنَّة كما جاءت في أحاديث النّبيّ.

لا يخلو التعليل الفِقهيّ عند الشّافعيّ من مآخذ تحدّ من تطوّره؛ فقد رأينا أنّ تعليله لا يبلغ غايته بسبب الأحاديث التي لا تخضع للعَقْلنة، ولا يُمكن إدراجها داخل نظريّة يجد الشّافعيّ نفسه ملزماً على الرَّغم من ذلك باتّباعها. ونلاحظ في حالات أخرى، أنّ التصوّرات التي يتناولها بالنقاش لا تقبل العَقْلنة.

يتهم الشّافعيّ في **الكتاب I**، 88، كلّاً من أبي حنيفة وأبي يوسف بالوقوع في الخلط والتردّد والاعتباطية، وذلك باستعمال حُجَّة يبدع الشّافعيّ في بلورتها، غير أنّ حُكم أبي حنيفة وأتباعه في أفعال رجل وهو على فراش الموت يُعدّ حُكماً متماسكاً على نحوٍ كافٍ، إذا نظرنا إلى المسألة من خلال إطار الفِقه المحمدي، كما تُعَدّ حُجَّة **السّرخسي** (XVIII، ص26 وما يليها) في هذا الحُكم جيّدة بشكل لافت، وتُعَدّ الفكرة في عُمومها هنا غير ثابتة ولا متماسكة، وهذا ما يُقلّل من شأن حُجَّة الشّافعيّ وأهمّيتها.

يحرص الشّافعيّ في **الكتاب III**، 44، على أن يكون قوله متماسكاً على نحو دقيق، وعلى أن يفوق ابن القاسم (**المُدَوَّنة**، الجزء IV، ص147) مطلقاً، وهو لا يتجاهل إلّا القول بالخيار الذي كثيراً ما ينصّ الفِقه المحمدي عليه في ظروف مشابهة، وذلك دون فرض البديل المنطقي الذي يصرّ الشّافعيّ على

انتهاجه إصراراً قويّاً، ويُعدّ تعليله المنهجي متكلّفاً بالنسبة إلى الموضوع الفِقهيّ المطروح.

يُعدّ موقف الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 3، أكثر ثباتاً وتماسكاً من موقف أهل المدينة، إلّا أنه يظهر بمظهر السفسطائي الحريص على التفاصيل الهامشية في حجته على الشّيبانيّ، علماً بأنّ رغبته الجامحة في إدراك التماسك المنهجي تنتهي به إلى الفشل، بسبب الطبيعة غير العقلانية للأحكام المبنيّة على الأحاديث التي لا تخضع للتعليل.

بشأن ما يَرِد في **الكتاب VIII**، 6، انظر لاحقاً، ص420.

يُناظر الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص44 بين القول إنّ الزناة لا يُجلدون [وإنّما يُرجمون] والقول إنّ بعض السُّرّاق لا تُقطع أيديهم [إذا لم تبلغ سرقتهم أدنى الحِرْز]، وذلك على نحو خاطئ ومُضلّل، فيبوء تعليله المنهجيّ بالفشل.

يجد الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص356، صعوبة في تفنيد اعتراض منهجيّ مُهمّ يُثيره خصمه العراقيّ، إذ يُحاول عَقْلنة ما لا يقبل العَقْلنة.

قلّما يقع الشّافعيّ في الخلط المنهجيّ أو التعليل غير الدّقيق إذا تجاوزنا تلك القيود الطبيعيّة التي حدَّت من جهوده، وقد رأينا أنّه لم يأخذ في المرحلة النهائية من حياته إلّا باستعمال القياس والاجتهاد في معناه الدقيق، مستثنياً بذلك الرّأي والاستحسان، بل عدّ ذلك واجباً دينيّاً(161). ويُعدّ تدخل البُعد المادّي في التفكير الفِقهيّ المُتماسك عنده مسألة استثنائيّة(162). وقد استغرق الشّافعيّ طبعاً بعض الوقت لفهم كُلّ المعاني الضمنيّة لمبادئه(163) ولبلورة كُلّ نتائج أحكامه(164)، إلّا أنّ بعض مواطن الخَلَل تبقى قائمة في مذهبه، وهي تلك

(161) انظر سابقاً، ص153 وما يليها من صفحات.

(162) يطالعنا على سبيل المثال في **الأمّ**، جIV، ص184، حُكم الشّافعيّ في الموضوع المطروق في **الكتاب IX**، 15 حيث يقبل الشّافعيّ العمل على نحو ما يقول الأوزاعي على الرَّغم من أنّ قوله أسلم من موقف سلفه.

(163) انظر سابقاً، ص33 وما يليها، 101 وما يليها، 111 وما يليها من صفحات، 153 وما يليها من صفحات.

(164) انظر سابقاً، ص160 وما يليها، 360 وما يليها.

الحالات التي لا يستجيب فيها للشروط النظرية التي وضعها بنفسه[165].

وتُعدّ الأخطاء الموجودة في تعليل الشّافعيّ والناجمة عن موقفه السجاليّ من المذاهب الفِقهيَّة القديمة أكثر أهميّةً ممّا سبق ذكره، ويُصبح هذا الموقف أقلّ حدّة عندما يتعلّق الأمر بأهل المدينة، وذلك بسبب صلته الحميمة بهم، غير أنّ الموقف نفسه يبلغ عنده أقصى درجات الحدّة عندما يخصّ أهل العراق[166]. ثم إنّ الشّافعيّ تحت ضغط رغبته الجامحة في البرهنة على نظريته الفِقهيَّة الجديدة وما ينبني عليها من أحكام فِقهيَّة، بوصفها التفسير المشروع الوحيد للفِقه الإسلامي، ينساق إلى وضع فرضيّات لا مُسوّغ لها وإلى الجدل بطريقة اعتباطيّة وغير منطقيّة وإلى إساءة صياغة مواقف خصومه والمُبالغة عند تقديمها[167]. وتبدو هذه الرّغبة في شكل أقلّ إساءة نسبيّاً لخصومه من خلال طُرُق النقاش التي يعتمدها، إذ يُقدّم مواطن تجديد نظريّ على أساس أنّ خصومه يتفقون معه فيها ضمنيّاً، ثمّ يلومهم على عدم تطبيق ما يزعم أنها مبادئُهم[168]. لكن توجد فضلاً عمّا تقدم حالات عدّة تُهمّش فيها حُججه نظراً إلى افتقاره إلى الموضوعيّة. ولا تشتمل القائمة الآتية إلّا علىٰ أمثلة قليلة تؤكّد ما ذكرنا.

يقدّم الشّافعيّ في **الكتاب I**، 109 تعليلاً منهجيّاً ومتماسكاً على نحوٍ كافٍ، لكنه يفشل في فهم مغزى الحُجَّة التي يتبنّاها أهل العراق.

يحاول الشّافعيّ في **الكتاب II** وغيره من المواطن اصطناع أوجه تباين بين أحكام أهل العراق من ناحية، والإمامين اللذين يعتمدون عليهما في رواية الأحاديث وهما عليّ وابن مسعود من ناحية أخرى، كما أنه يُسيء تقديم أحكام أهل العراق في كثير من الأحيان، إذ يَرِد ذلك مثلاً في الفقرة 9 (ح)، وقارن بـ **آثار الشّيبانيّ**، ص105؛ وفي الفقرة 11 (ز)، وقارن بـ **مُوَطّأ الشّيبانيّ**، ص385؛ وفي الفقرة 19 (ز)، وقارن بـ **آثار الشّيبانيّ**، ص28 وما يليها من

---

(165) انظر سابقاً، ص23 وما يليها، 28، 31، 53.

(166) انظر سابقاً، ص22 وما يليها.

(167) غير أنّ الشّافعيّ نفسه يقول مسلّماً في **الكتاب IV**، 256: «إنّ الذي يُنصف غير موجود في الدّنيا».

(168) انظر سابقاً، ص23، 69 وما يليها، 109 وما يليها.

صفحات؛ وفي الفقرة 19 (س)، وقارن بـ **آثار الشّيباني**، ص33.

كثيراً ما يُسيء الشّافعيّ تقديم أحكام أهل المدينة على نحو ما يَرِد في **الكتاب III**، 35 على سبيل المثال؛ وقارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص185؛ وفي الفقرة 40، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II ص154؛ وفي الفقرة 52، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص68؛ وفي الفقرة 56، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء III، ص89؛ وفي الفقرة 82، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء III، ص56؛ وفي الفقرة 86، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص212؛ وفي الفقرة 103، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص243؛ وفي الفقرة 113، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء I، ص75؛ وفي الفقرة 117، قارن بـ **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص172؛ وفي الفقرة 118، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء I، ص269؛ وفي الفقرة 125، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء I، ص126 و197؛ وفي الفقرة 127، قارن بـ **المُدَوَّنة**، الجزء I، ص74؛ وفي الفقرة 131، قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص230؛ وفي الفقرة 134 قارن بـ **المُوَطّأ**، الجزء II، ص171.

لا يفهم الشّافعيّ حسب ما يَرِد في **الكتاب III**، 65 طريقة أهل المدينة في الجدل، فيختلف الطرفان في تناولهما للمسألة المطروحة، ويُسيء كلٌّ منهما فَهم الآخر.

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب III**، 98 تعليلاً منهجيّاً دقيقاً لكنه لا يدرك الهدف الذي يرمي إليه مالك من وراء حُجّته؛ إذ يبدو أنه يتجاهل عن قصد تعليل مالك كما جاء بصفة ضمنيّة في **المُوَطّأ**، الجزء III، ص37، علماً بأنّ هذا التعليل سليم وثابت ومتماسك فيما يذهب إليه صاحبه.

يستعمل الشّافعيّ في **الكتاب III**، 111 حُجَّة مضلّلة قد تنطبق كذلك على ما جاء به من قول، ويبدو كذلك غير مستعد لفهم حُكم «المستحب» (قارن بما يَرِد في **المُدَوَّنة**، الجزء II، ص159) الذي لم يكن مجهولاً في عصره على الرَّغم من أنّ استعماله لم يتخذ بعدُ صياغة اصطلاحيّة دقيقة[169].

بشأن ما يَرِد في **الكتاب III**، 148 (ص248)، انظر سابقاً، ص404.

يتناول الشّافعيّ في **الكتاب III**، 148 (ص249) عدداً من الأمثلة التي

(169) انظر سابقاً، ص170.

يسوقها مالك (**المُوَطَّأ**، الجزء I، ص49) كما لو كانت تُمثّل قائمة كاملة تستوفي جميع الحالات، وذلك دون مراعاة السّياق الذي تَرِد فيه هذه الأمثلة.

يسوق الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 1، مسائل لا علاقة لها بما يُقدّمه من حُجَّة على الشّيبانيّ، ولو لم تكن هذه المسائل مذكورة لكانت حُجّته سليمة.

ينجح الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 4، في التخلّص من أغلب الحُجج المنهجيّة عند الشّيبانيّ(170)؛ غير أنّ حُججه على الشّيبانيّ تُعدّ في عُمومها من باب السفسطة وغير مقنعة، كما أنّ بعضها يردّ بعضها الآخر. ويُعدّ موقف الشّافعيّ تراجعاً في المستوى الاصطلاحيّ الدّقيق عمّا كان متداولاً في الأحكام القديمة(171).

بشأن ما يَرِد في **الكتاب VIII**، 13، انظر لاحقاً، ص420.

يبالغ الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 2، في استنباط نتائج لا مسوّغ لها تستند إلى حُكم أبي يوسف.

يظهر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 15، بمظهر المتحامل على أبي يوسف، غير أنّه لا يُوفّق في إدراك هدفه المعلن عنه صراحة وهو الدفاع عن الأوزاعي. ويتفق حُكم الشّافعيّ (**الأمّ**، الجزء IV، ص184) من حيث الأساس وفي تفاصيل كثيرة منه مع حُكم أبي حنيفة وأبي يوسف، وإن كان الشّافعيّ لا يدرك كذلك درجة الثبات والتّماسك التّام.

يظهر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 16، بمظهر المتحامل على حُكم أهل العراق الذي يتفق بصفة طبيعيّة مع ما جاء به حديث نبويّ تؤكّده الوقائع التاريخيّة، فيجد الشّافعيّ نفسه مضطراً إلى التقليل من شأن الصعوبة الناجمة عمّا سبق ذكره، وذلك بطريقة يغلب عليها التصنّع والتكلّف (**الأمّ**، الجزء IV، ص184).

بشأن ما يَرِد في **الاختلاف**، ص278 وما يليها من صفحات، انظر لاحقاً، ص421.

(170) انظر سابقاً، ص397 وما يليها.
(171) انظر سابقاً، ص406 وما يليها.

يستعمل الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص329 وما يليها، حُجّتين تردُّ كلٌّ منهما الأخرى، وذلك في إطار التعليل نفسه الموجّه ضِدّ الخصم العراقيّ نفسه.

يحاول الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص337، التقليل من شأن قول خصمه العراقيّ الصحيح بأن العُلماء في العراق والحجاز لا يقولون بحديث معيّن؛ إذ يسأل قائلاً: «أفرأيت من غاب عنك قوله من أهل البلدان [المفتين][172] أيجوز لي أن أقول على حسن الظن بهم وافقوا حديث رسول اللّه». ويسهل هنا تصوّر مدى ضعف الخصوم عند مواجهتهم لحُجج الشّافعيّ الماكرة وأقواله غير المسوَّغة.

يُمكن تسويغ أغلب الأخطاء الموجودة في تعليل الشّافعيّ بالعودة إلى هذا السبب المخصوص أو إلى الأُطروحة الأساسية التي تتضمّنها نظريته الفِقهيَّة الجديدة، أي بالعودة إلى اعتماده على أحاديث النّبيّ، وهو ما يحول دون ردّ الشّافعيّ لأيّ حديث نبويّ ردّاً واضحاً وصريحاً دون وجود حديث نبويّ آخر ينصّ على خلاف ما يذهب إليه الحديث الأول ودون الاستجابة لشروط دقيقة[173]. ويُعدّ هذا الاعتماد على أحاديث النّبيّ سبباً وراء اعتماد الشّافعيّ حُجَجاً رديئة ضعيفة وتفسيرات اعتباطية. ولا يسعنا هنا أيضاً إلّا تقديم بعض الأمثلة التي يُمكن التعليق عليها بإيجاز.

يضع الشّافعيّ في **الكتاب III**، 7، تمييزاً يحاول من خلاله التأليف بين حديثين، غير أنّ هذا التّمييز يخالف ما جاء في مضمون الحديثين. وعندما يجد الشّافعيّ في الترتيب الزمني للحديثين حُجَّة تؤكّد قوله يتخلّى عن مقالة النسخ.

يستنبط الشّافعيّ في **الكتاب III**، 16، نتيجة غير مسوَّغة تقوم على نصّ حديث معيّن، بل يدّعي أنّ هذه النتيجة هي ما يعنيه الحديث نفسه بوضوح دون أن يردّ على حُجَج خصومه. وتتّفق النتيجة غير المسوَّغة التي وصل إليها فعلاً مع الحُكم الذي نصّت عليه أحاديث الصّحابة (**المُدَوَّنة**، الجزء XIII، ص48).

يُفسر الشّافعيّ في **الكتاب IX**، 44 حديثاً تفسيراً اعتباطيّاً، حتى يجعله ملائماً للمسألة المطروحة.

---

(172) والشّافعيّ لا علم له بهم كذلك.

(173) انظر سابقاً، ص26 وما يليها من صفحات.

يدافع الشّافعيّ في **الرّسالة**، ص33، عن نظريته القائلة إنّ السُّنَّة لا تخالف النص القرآني البتّة، وإنّما تبيّنه، معتمداً على حُجج اعتباطيّة وغير مُقنعة[174].

يمثّل **«الاختلاف»** كتاباً أُلِّف في وقت متأخر، غير أنه يشتمل على فقرات كتبت في وقت مبكّر. ويضمّ هذا **الأثر** أمثلة متعدّدة على تعليل خاطئ يُمكن تسويغه بالعودة إلى الأسباب المختلفة التي ناقشناها إلى حدّ الآن؛ ففي ص166 وما يليها من صفحات، يتّبع الشّافعيّ في إحدى الفقرات القديمة الأسلوب الذي تعتمد المذاهب القديمة ويخالف المبادئ التي يقول هو بها، كما يُقلّل من شأن الأحاديث التي تخالف أحكامه بطريقة يغلب عليها التحامل والاعتباطية، ولا يتمكّن في هذا المستوى من الاستشهاد بأيّ حديث نبويّ يؤيِّد به حُكمه؛ إذ لا يُقدّم سوى نتائج فيها الكثير من التكلّف. ويتبيّن من خلال السياق أنّه اختار الحُكم الذي قضى به نظراً إلى الصعوبات المنهجيّة التي تحفّ بالموقف المخالف له، كما يتبيّن أيضاً أنّ تفكيره الفِقهيّ بالمعنى الاصطلاحيّ الدقيق قد دفعه إلى تفسير الأحاديث تفسيراً اعتباطيّاً. ويُعدّ تفسير صاحب **الرّسالة** للأحاديث في فقرة قديمة أخرى حيث يعمد إلى المفهوم القديم للإجماع[175] (ويَرِد في ص244 وما يليها من صفحات) تفسيراً اعتباطيّاً وغير مقنع كذلك، كما يُعدّ هذا التفسير مخالفاً للشروط المنهجيّة التي وضعها الشّافعيّ بنفسه؛ وتخصّ المسألة المطروحة هنا إحدى النقاط الجوهريّة لفِقه الحدود. ومن الواضح أنّ الشّافعيّ لم يكن يرغب في مخالفة غالبية الفقهاء في شأنها. أمّا في ص300 حيث يؤاخذ الشّافعيّ مالكاً (انظر سابقاً، ص402)، فإنّه يجمع بين تعليله المنهجي الرّفيع ومزاعمه غير المسوّغة وغير الضروريّة.

يتميّز تفكير الشّافعيّ بخاصيّتين نموذجيتين تتمثّلان في استعماله السليم لتمييزات مأتاها فِقه اللغة من ناحية، ولحُجج لسانية من ناحية أخرى[176].

---

(174) انظر سابقاً، ص29.

(175) انظر سابقاً، ص117.

(176) **الكتاب III**، 12، 36 (سابقاً، ص186)، 91، 141؛ **الكتاب VIII**؛ 20؛ **الكتاب IX**، 3 (سبقه مالك إلى ذلك)، 25 (موقفه هنا أفضل من رأي أبي يوسف)؛ **الاختلاف**، ص93، حيث نجد حُجَّة منهجيّة تقوم على أساس لغوي لا يمثّل =

ولا يُمكن العوامل التي تحدّ من تعليل الشّافعيّ ولا الأخطاء التي تتخلّله، أن تقلّل من شأن المستوى الرفيع الذي يميّز تفكيره الفِقهيّ الدقيق والذي لم يسبق أن أدركه أحد من الفقهاء؛ إذ يُعدّ هذا التفكير دون أدنى شكّ أرقى إنجاز فرديّ عرفه الفِقه المحمدي. وحتى نُقدّم صورة مناسبة لما بلغه هذا الإنجاز وللطابع الذي يتميّز به، نستعرض فيما يأتي قائمة يُمكن التوسّع فيها بسهولة تضمّ فقرات تبيّن بالخصوص تميُّز تفكير الشّافعيّ، كما نُقدّم صورة لهذا التفكير من خلال بعض الأمثلة المستقاة من نصوصه.

**الكتاب I**، 129، 138، 150، 184، 195 (قارن بما يَرِد في كتاب **السّرخسي**، الجزء XXVII، ص28)، 196، 210، 215 (في نهاية الفقرة 216)، 234، 245، 247، 253.

**الكتاب III**، 31، 34، 52، 89، 141، 142، 143.

نجد في **الكتاب VI**، ص266، فقرة متميّزة من التعليل المنهجي يتعلّق بتفاعل المعيارَيْن الدينيّ والفِقهيّ.

يَرِد في **الكتاب VII**، ص273، فقرتان لافِتتان من التعليل الفِقهيّ يدافع كلٌّ منهما عن القياس مقابل الاستحسان[177].

يُقدّم الشّافعيّ في **الكتاب VIII**، 6، تعليلاً منهجيّاً مُتقناً، إذ يدّعي في هذا الكتاب الذي ظهر في مرحلة مبكّرة أنّه أكثر تماسكاً في استعمال القياس من الشّيبانيّ؛ والحقيقة أن كليهما يحاول عَقْلنة حُكم يقوم على حديث لا يقبل العَقْلنة.

تَرِد في **الكتاب VIII**، 13، حُجج منهجيّة ممتازة موجّهة ضِدّ أهل العراق، غير أنّها تقترن في نهاية الأمر باستعمال أداة جدل مبتذلة. قارن ذلك بالفقرة المناظرة المتأخّرة والمذكورة في **الاختلاف**، ص389 وما يليها من صفحات (انظر لاحقاً).

---

= بالضّرورة جزءاً من أجزاء المسألة المطروحة؛ يأخذ الطحاوي، جI، ص32 وما يليها من صفحات، ما بقي من حُجّة الشّافعيّ ويتناوله بالتّفصيل غير أنّه لا يكرّر ذِكر الجانب اللغوي). ويتجاهل الشّافعيّ من ناحية أخرى في **الكتاب III**، 140، تفسيراً سليماً جاء به مالك، وهو تفسير يعتمد على فِقه اللّغة أيضاً.

(177) انظر سابقاً، ص155.

الكتاب **IX**، 5، 25، 40.

يَرِد في **الأمّ**، الجزء IV، ص170 وما يليها من صفحات، قسم يشتمل في نهايته على تعليل سليم يتعلّق بمسائل منهجيّة عامّة وما شابهها.

على الرَّغم من أنّ الشّافعيّ يكتفي في **الأمّ**، الجزء VII، ص34، باتّباع حُكم أهل المدينة (**المُوَطَّأ**، الجزء III، ص183) إنّ تفكيره الفِقهيّ الدقيق يُعدّ ذا مستوى رفيع.

يَرِد في **الأمّ**، الجزء VII، ص394 (وعلى نحوٍ أكثر اختصاراً في المصدر نفسه، ص405) تعليل ممتاز يذهب فيه الشّافعيّ إلى نقد ما يُقدّمه مالك من تصنيف متداخل بعض الشيء (الزرقاني الجزء III، ص256، 265).

تُذكر في **الاختلاف**، ص73، حُجَّة واضحة وحازمة تُعدّ بكل وضوح أرقى شأناً من الحُجَّة المضادة والمتكلّفة التي يقدمها الطّحاوي (الجزء I، ص241)، وأرقى من التعليل المدرسيّ الذي يقدّمه الزرقاني (الجزء I، ص264).

يَرِد في **الاختلاف**، ص278 وما يليها من صفحات، جدل متقن مع خصم عراقي، فيبذل الشّافعيّ قُصارى جهده في التعامل مع الحالة المستعصية المطروحة؛ إذ يحاول بشيء من التعسّف أن يفرض على خصومه نتائج غير مقبولة لا يأخذون بها في واقع الأمر.

يُذكر في **الاختلاف**، ص292، تعليل منهجيّ ممتاز موجّه ضِدّ خصم من أهل المدينة.

يَرِد في **الاختلاف**، ص327 وما يليها من صفحات، تعليل ثاقب وعميق يناقش فيه الشّافعيّ كيفية إجازة عقد السَّلَم[178]. وهي مسألة لم يتطرّق إليها مالك في **المُوَطَّأ**، الجزء III، ص117.

يُقدّم الشّافعيّ في **الاختلاف**، ص353 وما يليها من صفحات، تعليلاً منهجيّاً ممتازاً ينقد فيه أهل العراق انطلاقاً من وجهة نظره الجديدة.

(178) «السّلَم» هو نمط من البيع يؤجّل فيه قبض البضاعة غير أنّ ثمنها يُسدّد في الحين.

يَرِد في **الاختلاف**، ص389 وما يليها من صفحات، تعليل متقن ورفيع المستوى، ويُعدّ هذا التعليل أشمل وأفضل من الجدل الذي يَرِد في مقطع مُناظِر سابق في **الكتاب VIII**، 13 (انظر سابقاً).

ونترك المجال الآن للشّافعيّ ليقول كلمة الختام.

يقول الشّافعيّ في **الكتاب I**، 6: «إذا اشترى الرجل الجارية قد دلّس له فيها بعيب علمه البائع أو لم يعلمه فسواء في الحُكم، والبائع آثم في التدليس إن كان عالماً. فإن حدث بها عند المشتري عيب ثم اطّلع على العيب الذي دلّس له لم يكن له ردّها [بسبب ما خَفِي من عيب] وإن كان العيب الذي حدث بها عنده أقلّ عيوب الرقيق. وإذا كان مشترياً فكان له أن يردّها بأقلّ العيوب لأنّ البيع لا يلزمه في معيب إلّا أن يشاء، فكذلك عليه للبائع مثل ما كان له على البائع ولا يكون له أن يَرِدّ على البائع بعد العيب الذي حدث في ملكه. كما لم يكن للبائع أن يُلزمه البيع وفيه عيب كان في ملكه، وهذا معنى سُنَّة رسول اللّه ﷺ [التي تَرِد في شكل حديث] في أنه قضى أن يُردّ العبد بالعيب. وللمشتري إذا حدث العيب عنده أن يُرجع [للبائع] بما نقصها [قيمة] العيب الذي دلّس له البائع ورجوعه به، كما أصف لك أن تقوّم الجارية سالمة من العيب فيقال قيمتها مائة ثم تقوّم وبها العيب فيقال قيمتها تسعون وقيمتها يوم قبضها المشتري من البائع لأنه يومئذٍ تمّ البيع، ثم يقال له ارجع بعشر ثمنها على البائع كائناً ما كان قلّ أو كثر. فإن اشتراها بمائتين رجع بعشرين وإن كان اشتراها بخمسين رجع بخمسة، إلّا أن يشاء البائع أن يأخذها معيبة بلا شيء يأخذه من المشتري، فيقال للمشتري سلّمها إن شئت وإن شئت فأمسكها ولا ترجع بشيء».

ويقول في **الكتاب I**، 12: «إذا اشترى الرجل العبد أو أيّ سلعة ما اشترى على أنّ البائع بالخيار أو المشتري أو هما معاً إلى مدّة يصفانها، فإن كانت المدّة ثلاثاً أو أقل فالبيع جائز، وإن كانت أكثر من ذلك بطرفة عين فأكثر فالبيع مُنتقض[179]. فإن قال قائل وكيف جاز الخيار ثلاثاً ولم يجز أكثر من ثلاث قيل

---

(179) وتعني الحُجّة اللاحقة على العُموم أنّ الخيار المشروط يُعدّ شاذّاً من الناحية المنهجيّة. وبذلك، فإنّ أجله لا يُمكن أن يتجاوز مدّة ثلاثة أيام يقال إنّ النّبيّ قد أجازها.

لولا الخبر عن رسول اللّه ﷺ ما جاز أن يكون الخيار بعد تفرّق المتبايعين ساعة، لأنّ رسول اللّه ﷺ إنّما جعل لهما الخيار إلى أن يتفرّقا[180]، وذلك أنّ رجلاً لا يجوز أن يدفع ماله إلى البائع ويدفع البائع جاريته للمشتري، فلا يكون للبائع الانتفاع بثمن سلعته ولا للمشتري أن ينتفع بجاريته. ولو زعمنا أن لهما أن ينتفعا زعمنا أنّ عليهما إن شاء أحدهما أن يردّ ردّ. فإذا كان من أصل مذهبنا أنه لا يجوز أن أبيع الجارية على أن لا يبيعها صاحبها لأنّي إذا شرطت عليه هذا فقد نقصته من الملك شيئاً ولا يصلح أن أملكه بعوض آخذه منه إلّا ما ملكه عليه تامّ فقد نقصته بشرط الخيار كل الملك حتى حظرته عليه، وأصل البيع على الخيار لولا الخبر كان ينبغي أن يكون فاسداً، لأنّا نفسد البيع بأقلّ منه ممّا ذكرت، فلما شرط رسول اللّه ﷺ في المُصرّاة[181] خيار ثلاث بعد البيع وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنّه جعل لحبّان بن منقذ خيار ثلاث فيما ابتاع[182] انتهينا إلى ما أمر به رسول اللّه ﷺ من الخيار ولم نجاوزه، إذ لم يجاوزه رسول اللّه ﷺ، وذلك أنّ أمره به يشبه أن يكون كالحدّ لغايته من قبل أن المُصرّاة قد تعرف تصريتها بعد أوّل حلبة في يوم وليلة وفي يومين حتى لا يشكّ فيها. فلو كان الخيار إنّما هو ليعلم استبانة عيب التصرية أشبه أن يقال له الخيار حتى يعلم أنّها مُصرّاة طال ذلك أو قصر، كما يكون له الخيار في العيب إذا علمه بلا وقت طال ذلك أو قصر. ولو كان خيار حبّان إنّما كان لاستشارة غيره، أمكنه أن يستشيره في مقامه وبعده بساعة وأمكن فيه أن يدع الاستشارة دهراً، فكان الخبر دلّ على أنّ خيار ثلاث أقصى غاية الخيار، فلم يجز لنا أن نجاوزه، ومن جاوزه كان عندنا مشترطاً بيعاً فاسداً»[183].

---

(180) انظر في هذا خيار المجلس، سابقاً، ص207 وما يليها من صفحات.

(181) انظر سابقاً، ص157.

(182) اشتكى حبّان بن منقذ حسب هذا الحديث من تعرّضه للاحتيال بصفة مستمرّة، وقد نصحه النّبيّ بأن يقول «لا خَلَابة» كلّما اشترى شيئاً ممّا يجيز له الخيار مدّة ثلاثة أيّام. انظر: ابن حجر، **الإصابة**، فصل «حبّان بن منقذ».

(183) هذا القول موجّه ضِدّ أهلِ المدينة الذين لا يضعون أجلاً محدّداً للخيار. (**المُوَطَّأ**، جIII، ص137).

ويقول في الكتاب VIII، 14[184]: «العقل عقلان، فعقل العمد في مال الجاني دون عاقلته قلّ أو كثر، وعقل الخطأ على عاقلة الجاني قلّ ذلك العقل أو كثر، لأنّ من غرم الأكثر غرم الأقل، *فإن قال قائل فهل من شيء يدلّ على ما وصفت، قيل له نعم ما وصفت أوّلاً كافٍ منه إذا كان أصل حُكم العمد في مال* الجاني فلم يختلف أحد في أنه فيه قلّ أو كثر، ثم كان أصل حُكم الخطأ في الأكثر في مال العاقلة، فهكذا ينبغي أن يكون في الأقلّ، فإن قال فهل من خبر نصّ عن النّبيّ ﷺ، قيل نعم قضى رسول اللّه ﷺ على العاقلة بالدية [كاملة]، ولا يجوز لو لم يكن عنه خبر غير هذا إذ سنّ أنّ دية الخطأ على العاقلة إلّا أن يكون كلّ خطأ عليها أو يتوهّم متوهّم فيقول كان أصل الجنايات على جانيها فلما قضى رسول اللّه ﷺ بالدية على العاقلة في الخطإ، قلنا ما بلغ أن يكون دية فعلى العاقلة وما نقص من الدية فعلى جانيه. وأمّا أن يقول قائل تعقل العاقلة الثلث ولا تعقل دونه، أفرأيت إن قال له إنسان تعقل التسعة الأعشار أو الثلثين أو النّصف ولا تعقل دونه... وقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه يُقضى عليهم بنصف عشر الدية ولا يُقضى عليهم بما دونه ويلزمه في هذا مثل ما لزم من قال يُقضى عليهم بثلث الدية ولا يقضى عليهم بما دونه. فإن قال قائل فإنه قد احتج بأن النّبيّ ﷺ قضى بنصف عشر الدية على العاقلة وأنه لا يحفظ عن النّبيّ ﷺ أنه قضى فيما دون نصف العشر بشيء، قيل له فإن كنت إنّما اتبعت الخبر فقلت أجعل الجنايات على جانيها إلّا ما كان فيه خبر لزمك لأحد إن عارضك أن تقول وإذا جنى جانٍ ما فيه دية أو ما فيه نصف عشر الدية فهي على عاقلته وإذا جنى ما هو أقل من دية وأكثر من نصف عشر دية ففي ماله، حتى تكون امتنعت من القياس عليه، ورددت ما ليس فيه خبر نص إلى الأصل من أن تكون الجناية على جانيها. وإن رددت القياس عليه فلا بدّ من واحد من وجهين أن يكون النّبيّ ﷺ إذ لم يقضِ فيما دون المُوضحة بشيء أن يكون ذلك هدراً لا عقل فيه ولا قَوَد كما تكون اللطمة واللكزة، أو يكون إذا جنى جناية اجتهدت فيها الرّأي فقضيت

(184) هذا المقطع موجّه ضِدّ أحكام أهل المدينة وأهل العراق في الحدّ الأدنى للديّة على العاقلة. انظر سابقاً، ص267 وما يليها.

فيها بالعقل قياساً على الذي قضى فيه النّبيّ ﷺ من الجنايات. فإذا كان حق أن يُقضى في الجنايات فيما دون الموضحة بعقل قياساً، فالحقّ أن يُقضى على العاقلة بالجناية الخطأ ما كانت قلّت أو كثرت لا يجوز إلّا ذلك. واللَّه تعالى أعلم».

# الخاتمة

لقد تابعنا تطوّر الفِقه المحمدي انطلاقاً من بداياته ومروراً بمرحلة التكوين التي عرفها إلى أن أدرك ذروته على يدي الشّافعيّ. وقد عرفت المرحلة التي تلت زمن هذا الفقيه في البداية مرحلة تدعيم وتأكيد لِما أُنجزَ، وهذا ممّا أدّى إلى ولادة النظام المعروف لأصول الفِقه، ثمّ جاءت بعد ذلك مرحلة طويلة من التدريس والتعليم.

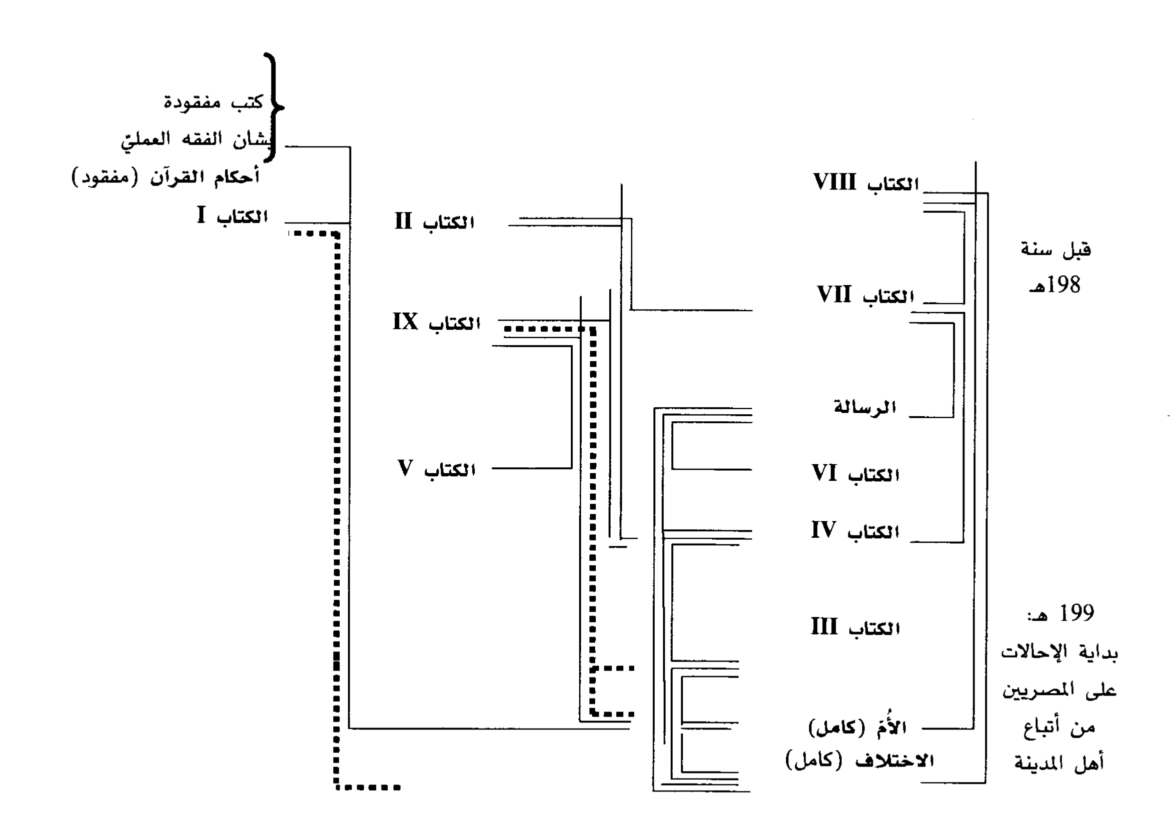
وتختلف النتائج التي توصّلنا إليها من خلال دراستنا لمرحلة التكوين اختلافاً تامّاً عن التصوّرات الواهية التي فرضت نفسها انطلاقاً من بداية القرن الثالث للهجرة. ولم يبقَ بعد ظهور كتاب غولدزيهر أدنى شك في أنّ الرواية المتفق عليها طمست الحقائق عوض الكشف عنها؛ لذلك فنحن على يقين من أنّ الصّورة التي حاولنا من خلالها استبدال تلك الرواية أقرب إلى الحقيقة. وبغضّ النظر عن الأدلّة المفصّلة التي يقوم عليها هذا الكتاب، فإن تناسق الصورة التي تصدر عنه تثبت خطوطه العريضة الأساسيّة؛ وزيادةً على ذلك، فإنّ النتائج التي انتهينا إليها تتناغم مع عُموم التوجّهات التي عرفتها التطوّرات السياسية والفكريّة خلال تلك الفترة. ونشير في النهاية إلى أنّ الطريقة التي استعملناها للبحث في أصول الفِقه الإسلامي يُمكن أن نطبّقها في دراسة تطوّر فروعه. وهذا ما يُمكن أن يكون موضوعاً لكتاب آخر.



## الملحق الأوّل

# ترتيب آثار الشّافعيّ حسب تاريخ كتابتها

تمثّل الخطوط المتواصلة في الرّسم البيانيّ القادم إحالات صريحة نربط من خلالها الكتب بعضها ببعضٍ، وهي تمثّل مؤشّرات على صحّة هذه الإحالات؛ أما الخطوط المنقّطة، فإنّها تمثّل استنتاجات محتملة أخرى تتعلّق بالتّرتيب النسبيّ لتاريخ ظهور آثار الشّافعيّ، كما توجد في الرسم إحالتان مطلقتان على حدثين، أمّا أوّلهما، فوفاة عبد الرحمن بن مهدي سنة 198 للهجرة، علماً بأنّ الشّافعيّ كتب **الرّسالة** حسب خبر صحيح بطلب منه (البلقيني في كتاب **الأمّ**، الجزء I، ص122، الإحالة 3). وأمّا ثانيهما، فوصول الشّافعيّ إلى مصر سنة 199 للهجرة (وكان الكندي أول من أشار إلى ذلك، ص154). وقد كان هذا الحدث سبباً لاستعمال عبارة «الناس في بلدنا» للإحالة على المصريّين من أتباع أهل المدينة في آثار الشّافعيّ المتأخّرة. أما بخصوص أقدم إشارة إلى تاريخ وفاة الشّافعيّ سنة 204 للهجرة، فإنّها تَرِد في كتاب المسعودي الموسوم بِ **المروج**، **الجزء** VII، ص49 وما يليها.


كتب مفقودة
بشأن الفقه العمليّ
أحكام القرآن (مفقود)
الكتاب I
الكتاب II
الكتاب IX
الكتاب V
الكتاب VIII
الكتاب VII
الرسالة
الكتاب VI
الكتاب IV
الكتاب III
الأُم (كامل)
الاختلاف (كامل)
قبل سنة
198هـ
199 هـ:
بداية الإحالات
على المصريين
من أتباع
أهل المدينة

## الملحق الثاني

# قائمة فقرات كتب الشّافعيّ

تنقسم بعض كتب الشّافعيّ على نحو طبيعي على أبواب أو فقرات، وقد وجدنا من المناسب أن نُحيل على هذه الأقسام الطبيعية في النص عوضاً عن الإحالة على أرقام الصفحات التي تَرِد مختلفة حسب الطبعات. ونُقدّم في ما يأتي جدولاً للفقرات التي قدّمناها مصحوبة بأرقام الصفحات والأسطر التي تنطلق منها.

# الكتاب I

| ط. القاهرة | | الأمّ VII | | | ط. القاهرة | | الأمّ IIV | | | ط. القاهرة | | الأمّ VII | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| س | ص | س | ص | § | س | ص | س | ص | § | س | ص | س | ص | § |
| 14 | 54 | 25 | 107 | 73 | 4 | 29 | 13 | 97 | 37 | 2 | 9 | 21 | 87 | 1 |
| 4 | 55 | 1 | 108 | 74 | 8 | | 17 | | 38 | 1 | 10 | 23 | | 2 |
| 8 | | 4 | | 75 | 16 | | 27 | | 39 | 2 | 11 | 11 | 88 | 3 |
| 1 | 56 | 11 | | 76 | 2 | 30 | 4 | 98 | 40 | 6 | | 18 | | 4 |
| 6 | | 15 | | 77 | 9 | | 12 | | 41 | 4 | 12 | 22 | | 5 |
| 8 | | 17 | | 78 | 3 | 33 | 24 | | 42 | 3 | 13 | 32 | | 6 |
| 2 | 57 | 22 | | 79 | 1 | 34 | 30 | | 43 | 11 | | 20 | 89 | 7 |
| 1 | 58 | 27 | | 80 | 2 | 35 | 2 | 99 | 44 | 15 | | 26 | | 8 |
| 7 | | 34 | | 81 | 1 | 36 | 11 | | 45 | 2 | 15 | 2 | 90 | 9 |
| 13 | | 6 | 109 | 82 | 6 | | 16 | | 46 | 11 | | 19 | | 10 |
| 5 | 59 | 16 | | 83 | 1 | 37 | 23 | | 47 | 1 | 16 | 30 | | 11 |
| 3 | 60 | 23 | | 84 | 5 | | 29 | | 48 | 6 | | 34 | | 12 |
| 9 | | 30 | | 85 | 10 | | 31 | | 49 | 3 | 17 | 20 | 91 | 13 |
| 1 | 61 | 1 | 110 | 86 | 4 | 38 | 11 | 101 | 50 | 8 | | 28 | | 14 |
| 5 | | 9 | | 87 | 2 | 41 | 22 | | 51 | 3 | 18 | 3 | 92 | 15 |
| 4 | 62 | 16 | | 88 | 2 | 43 | 21 | 102 | 52 | 1 | 19 | 13 | | 16 |
| 11 | | 26 | | 89 | 8 | | 29 | | 53 | 5 | | 20 | | 17 |
| 3 | 63 | 5 | 111 | 90 | 12 | | 34 | | 54 | 1 | 20 | 1 | 93 | 18 |
| 1 | 64 | 10 | | 91 | 5 | 44 | 8 | 103 | 55 | 9 | | 20 | | 19 |
| 9 | | 18 | | 92 | 9 | | 23 | | 56 | 6 | 21 | 33 | | 20 |
| 12 | | 25 | | 93 | 2 | 45 | 33 | | 57 | 11 | | 4 | 94 | 21 |
| 1 | 65 | 33 | | 94 | 7 | | 3 | 104 | 58 | 6 | 22 | 15 | | 22 |
| 8 | | 11 | 112 | 95 | 3 | 46 | 15 | | 59 | 6 | 23 | 22 | | 23 |
| 4 | 66 | 23 | | 96 | 7 | | 22 | | 60 | 6 | 24 | 33 | | 24 |
| 3 | 67 | 29 | | 97 | 1 | 47 | 27 | | 61 | 13 | | 7 | 95 | 25 |
| 9 | | 5 | 113 | 98 | 6 | 48 | 4 | 105 | 62 | 1 | 25 | 13 | | 26 |
| 9 | 68 | 20 | | 99 | 12 | | 13 | | 63 | 6 | | 20 | | 27 |
| 1 | 69 | 30 | | 100 | 5 | 50 | 22 | | 64 | 9 | 26 | 3 | 96 | 28 |
| 5 | | 1 | 114 | 101 | 3 | 51 | 27 | | 65 | 14 | | 13 | | 29 |
| 11 | | 7 | | 102 | 12 | | 5 | 106 | 66 | 3 | 27 | 17 | | 30 |
| 2 | 70 | 11 | | 103 | 1 | 52 | 8 | | 67 | 6 | | 22 | | 31 |
| 7 | | 18 | | 104 | 2 | 53 | 18 | | 68 | 9 | | 26 | | 32 |
| 6 | 71 | 32 | | 105 | 7 | | 23 | | 69 | 3 | 28 | 32 | | 33 |
| 9 | | 2 | 115 | 106 | 12 | | 29 | | 70 | 6 | | 1 | 97 | 34 |
| 3 | 72 | 10 | | 107 | 3 | 54 | 1 | 107 | 71 | 11 | | 5 | | 35 |
| 12 | | 25 | | 108 | 9 | | 10 | | 72 | 1 | 29 | 10 | | 36 |

| الأمّ VII | | | ط. القاهرة | | الأمّ VII | | | ط. القاهرة | | الأمّ VII | | | ط. القاهرة | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | ص | س | ص | س | § | ص | س | ص | س | § | ص | س | ص | س |
| 109 | 116 | 1 | 73 | 3 | 159 | 130 | 20 | 118 | 1 | 208 | 141 | 5 | 163 | 2 |
| 110 | | 21 | 74 | 5 | 160 | | 23 | | 4 | 209 | | 17 | | 9 |
| 111 | | 28 | 75 | 1 | 161 | | 30 | | 7 | 210 | | 21 | 164 | 3 |
| 112 | | 31 | | 5 | 162 | | 32 | 119 | 1 | 211 | | 31 | 165 | 1 |
| 113 | 117 | 9 | 77 | 1 | 163 | | 35 | | 4 | 212 | 142 | 13 | 168 | 4 |
| 114 | | 14 | | 9 | 164 | 131 | 7 | 120 | 4 | 213 | | 16 | | 7 |
| 115 | | 16 | 78 | 1 | 165 | | 13 | 121 | 1 | 214 | | 21 | 169 | 2 |
| 116 | | 24 | | 5 | 166 | | 18 | 122 | 2 | 215 | | 26 | | 6 |
| 117 | | 34 | 79 | 6 | 167 | | 25 | 123 | 1 | 216 | | 32 | 170 | 4 |
| 118 | 118 | 9 | 80 | 6 | 168 | | 32 | 124 | 1 | 217 | 143 | 13 | 172 | 1 |
| 119 | | 16 | 81 | 5 | 169 | 132 | 1 | | 4 | 218 | | 22 | 174 | 3 |
| 120 | | 20 | 82 | 1 | 170 | | 12 | 127 | 1 | 219 | | 26 | 175 | 1 |
| 121 | | 29 | 83 | 4 | 171 | | 22 | 128 | 1 | 220 | | 33 | 176 | 4 |
| 122 | 119 | 2 | | 10 | 172 | 133 | 7 | 131 | 1 | 221 | 144 | 9 | 178 | 5 |
| 123 | | 30 | 84 | 6 | 173 | | 15 | | 9 | 222 | | 18 | 180 | 1 |
| 124 | 120 | 7 | 85 | 3 | 174 | | 18 | 132 | 1 | 223 | | 25 | 181 | 1 |
| 125 | | 14 | | 8 | 175 | | 23 | 133 | 1 | 224 | | 31 | 183 | 2 |
| 126 | | 22 | 86 | 3 | 176 | | 27 | 134 | 1 | 225 | 145 | 5 | 186 | 2 |
| 127 | | 35 | | 12 | 177 | | 32 | 135 | 1 | 226 | | 16 | 190 | 4 |
| 128 | 121 | 19 | 88 | 1 | 178 | 134 | 10 | 136 | 2 | 227 | | 23 | 192 | 1 |
| 129 | | 30 | 90 | 5 | 179 | | 16 | | 5 | 228 | | 30 | 193 | 6 |
| 130 | 122 | 6 | 91 | 6 | 180 | | 25 | 137 | 3 | 229 | 146 | 2 | 195 | 1 |
| 131 | | 21 | 92 | 3 | 181 | | 30 | 138 | 1 | 230 | | 6 | 196 | 4 |
| 132 | | 32 | 93 | 5 | 182 | 135 | 1 | 139 | 1 | 231 | | 12 | 198 | 1 |
| 133 | 123 | 10 | | 9 | 183 | | 14 | 140 | 2 | 232 | | 19 | | 7 |
| 134 | 124 | 3 | 95 | 10 | 184 | | 20 | 141 | 1 | 233 | | 25 | 199 | 1 |
| 135 | | 17 | 97 | 1 | 185 | 136 | 5 | 142 | 3 | 234 | | 31 | | 5 |
| 136 | | 18 | | 4 | 186 | | 9 | 143 | 3 | 235 | 147 | 12 | 202 | 1 |
| 137 | | 26 | | 7 | 187 | | 30 | 144 | 4 | 236 | | 15 | 203 | 3 |
| 138 | 125 | 2 | 98 | 4 | 188 | 137 | 6 | 145 | 1 | 237 | | 20 | 204 | 1 |
| 139 | | 10 | | 8 | 189 | | 8 | | 4 | 238 | | 26 | 205 | 3 |
| 140 | | 18 | 99 | 7 | 190 | | 10 | 146 | 1 | 239 | | 31 | 206 | 4 |
| 141 | | 30 | 100 | 8 | 191 | | 20 | 147 | 7 | 240 | 148 | 1 | | 8 |
| 142 | 126 | 11 | 101 | 11 | 192 | | 27 | 148 | 4 | 241 | | 3 | | 11 |
| 143 | | 19 | 102 | 6 | 193 | 138 | 1 | 149 | 1 | 242 | | 6 | 207 | 6 |
| 144 | | 31 | 103 | 13 | 194 | | 10 | 150 | 1 | 243 | | 14 | 208 | 5 |
| 145 | 127 | 2 | 104 | 4 | 195 | | 18 | 151 | 1 | 244 | | 19 | | 9 |
| 146 | | 9 | | 10 | 196 | | 25 | 152 | 2 | 245 | | 21 | 209 | 1 |
| 147 | | 14 | 105 | 1 | 197 | | 32 | | 7 | 246 | | 28 | | 5 |
| 148 | | 17 | | 5 | 198 | 139 | 2 | 153 | 3 | 247 | | 32 | 210 | 3 |
| 149 | | 22 | | 9 | 199 | | 13 | 156 | 1 | 248 | 149 | 6 | | 6 |
| 150 | | 28 | | 14 | 200 | | 17 | | 5 | 249 | | 11 | 212 | 1 |
| 151 | 128 | 1 | 107 | 1 | 201 | | 25 | 157 | 4 | 250 | | 13 | | 4 |
| 152 | | 8 | | 7 | 202 | | 33 | 158 | 4 | 251 | | 18 | 213 | 1 |
| 153 | | 17 | 108 | 3 | 203 | 140 | 4 | 159 | 3 | 252 | | 26 | 215 | 3 |
| 154 | | 22 | | 8 | 204 | | 14 | 160 | 2 | 253 | | 31 | 216 | 2 |
| 155 | | 28 | 109 | 2 | 205 | | 19 | | 6 | 254 | 150 | 12 | 218 | 2 |
| 156 | | 30 | | 7 | 206 | | 26 | 161 | 7 | 255 | | 17 | 220 | 3 |
| 157 | 129 | 4 | 110 | 3 | 207 | | 32 | 162 | 3 | 256 | | 26 | 223 | 3 |
| 158 | | 28 | 115 | 2 | | | | | | | | | | |

# الكتاب II

| الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| س | ص | | § | س | ص | | § | س | ص | | § | س | ص | | § |
| 19 | 169 | ط | 18 | 16 | 163 | أ | 13 | 2 | 157 | أ | 8 | 3 | 151 | أ | 1 |
| 20 | | ظ | | 22 | | ب | | 4 | | ب | | 5 | | ب | |
| 25 | | ع | | 26 | | ت | | 9 | | أ | 9 | 9 | | أ | 2 |
| 32 | | غ | | 29 | | ث | | 11 | | ب | | 11 | | ب | |
| 4 | 170 | ف | | 30 | | ج | | 20 | | ت | | 15 | | ت | |
| 7 | | ق | | 34 | | ح | | 30 | | ث | | 18 | | ث | |
| 8 | | ك | | 3 | 164 | خ | | 1 | 158 | ج | | 21 | | ج | |
| 12 | | ل | | 5 | | د | | 4 | | ح | | 23 | | ح | |
| 16 | | م | | 9 | | ذ | | 8 | | خ | | 25 | | خ | |
| 19 | | ن | | 14 | | ر | | 12 | | د | | 29 | | ر | |
| 23 | | هـ | | 21 | | ز | | 18 | | أ | 10 | 2 | 152 | أ | 3 |
| 26 | | أ | 19 | 23 | | س | | 23 | | ب | | 6 | | ب | |
| 29 | | ب | | 27 | | أ | 14 | 26 | | ت | | 11 | | ت | |
| 1 | 171 | ت | | 3 | 165 | ب | | 29 | | ث | | 18 | | ث | |
| 6 | | ث | | 7 | | ت | | 31 | | ج | | 21 | | ج | |
| 14 | | ج | | 13 | | ث | | 2 | 159 | ح | | 23 | | ح | |
| 31 | | ح | | 16 | | ج | | 5 | | خ | | 26 | | خ | |
| 33 | | خ | | 19 | | | 15 | 9 | | د | | 29 | | د | |
| 5 | 172 | د | | 28 | | أ | 16 | 14 | | ذ | | 32 | | ذ | |
| 12 | | ذ | | 31 | | ب | | 16 | | ر | | 1 | 153 | ر | |
| 14 | | ر | | 4 | 166 | ت | | 23 | | ز | | 5 | | ز | |
| 23 | | ز | | 6 | | ث | | 30 | | س | | 7 | | س | |
| 26 | | س | | 9 | | ج | | 32 | | ش | | 9 | | ش | |
| 35 | | ش | | 13 | | ح | | 5 | 160 | ص | | 11 | | ص | |
| 4 | 173 | ص | | 16 | | خ | | 8 | | ض | | 21 | | ض | |
| 10 | | ض | | 20 | | د | | 20 | | ط | | 29 | | ط | |
| 16 | | ط | | 21 | | ذ | | 24 | | ظ | | 31 | | ظ | |
| 31 | | ظ | | 24 | | ر | | 27 | | ع | | 34 | | ع | |
| 34 | | ع | | 26 | | ز | | 29 | | غ | | 1 | 154 | غ | |
| 7 | 174 | غ | | 27 | | س | | 31 | | ف | | 3 | | ف | |
| 12 | | ف | | 32 | | أ | 17 | 2 | 161 | أ | 11 | 13 | | أ | 4 |
| 14 | | ق | | 3 | 167 | ب | | 11 | | ب | | 15 | | ب | |
| 19 | | ك | | 5 | | ت | | 17 | | ت | | 18 | | ت | |
| 22 | | ل | | 7 | | ث | | 20 | | ث | | 22 | | ث | |
| 26 | | م | | 12 | | أ | 18 | 33 | | ج | | 24 | | ج | |
| 31 | | ن | | 16 | | ب | | 5 | 162 | ح | | 30 | | ح | |
| 4 | 175 | هـ | | 18 | | ت | | 7 | | خ | | 7 | 155 | خ | |
| 6 | | أأ | | 23 | | ث | | 10 | | د | | 11 | | أ | 5 |
| 11 | | ب ب | | 27 | | ج | | 14 | | أ | 12 | 15 | | ب | |
| 12 | | ت ت | | 5 | 168 | ح | | 16 | | ب | | 17 | | ت | |
| 16 | | ث ث | | 10 | | خ | | 21 | | ت | | 23 | | ث | |
| 19 | | ج ج | | 14 | | د | | 25 | | ث | | 27 | | ج | |
| 29 | | أ | 20 | 21 | | ذ | | 28 | | ج | | 30 | | ح | |
| 30 | | ب | | 24 | | ر | | 30 | | ح | | 34 | | خ | |
| 33 | | ت | | 28 | | ز | | 33 | | خ | | 10 | 156 | أ | 6 |
| 2 | 176 | ث | | 35 | | س | | 3 | 163 | د | | 16 | | ب | |

| الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س |
| 7 | أ | | 24 | | ذ | | 6 | | ش | 169 | 8 | | ج | | 4 |
| | ب | | 26 | | ر | | 9 | | ص | | 10 | | ح | | 6 |
| | ت | | 29 | | ز | | 11 | | ض | | 15 | 21 | أ | | 15 |
| | | | | | | | | | | | | | ب | | 20 |
| | | | | | | | | | | | | | ت | | 27 |
| | | | | | | | | | | | | | ث | | 31 |
| | | | | | | | | | | | | | ج | | 34 |
| | | | | | | | | | | | | | ح | 177 | 4 |
| | | | | | | | | | | | | | خ | | 6 |

## الكتاب III

| الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س |
| المقدّمة | | 177 | 12 | 37 | | 198 | 18 | 76 | | 217 | 26 | 113 | | 229 | 30 |
| 1 | | | 29 | 38 | | – | 26 | 77 | | 218 | 9 | 114 | | 230 | 3 |
| 2 | | 178 | 3 | 39 | | 199 | 9 | 78 | | | 33 | 115 | | | 9 |
| 3 | | | 12 | 40 | | | 33 | 79 | | 219 | 4 | 116 | | | 18 |
| 4 | | | 18 | 41 | | 201 | 2 | 80 | | | 10 | 117 | | | 25 |
| 5 | | | 29 | 42 | | 202 | 8 | 81 | | | 20 | 118 | | | 32 |
| 6 | | 179 | 13 | 43 | | | 10 | 82 | | | 29 | 119 | | 231 | 4 |
| 7 | | | 28 | 44 | | | 17 | 83 | | 220 | 14 | 120 | | | 17 |
| 8 | | 180 | 4 | 45 | | 203 | 25 | 84 | | | 28 | 121 | | | 25 |
| 9 | | | 10 | 46 | | 204 | 2 | 85 | | 221 | 8 | 122 | | | 32 |
| 10 | | | 25 | 47 | | | 13 | 86 | | | 18 | 123 | | 232 | 7 |
| 11 | | 181 | 7 | 48 | | | 24 | 87 | | | 28 | 124 | | | 15 |
| 12 | | | 21 | 49 | | 205 | 2 | 88 | | 224 | 12 | 125 | | | 21 |
| 13 | | | 33 | 50 | | | 15 | 89 | (أ) | | 22 | 126 | | | 32 |
| 14 | | 182 | 13 | 51 | | | 25 | | (ب) | 225 | 13 | 127 | | 233 | 17 |
| 15 | | | 23 | 52 | | 206 | 12 | 90 | | | 30 | 128 | | | 25 |
| 16 | | 183 | 2 | 53 | | | 26 | 91 | | | 33 | 129 | | | 32 |
| 17 | | | 15 | 54 | | 207 | 13 | 92 | | 226 | 7 | 130 | | 234 | 20 |
| 18 | | | 31 | 55 | | 208 | 5 | 93 | | | 9 | 131 | | | 28 |
| 19 | | 184 | 20 | 56 | | | 12 | 94 | | | 12 | 132 | | | 31 |
| 20 | | 186 | 9 | 57 | | | 31 | 95 | | | 20 | 133 | | | 33 |
| 21 | | 187 | 4 | 58 | | 209 | 17 | 96 | | | 30 | 134 | | 235 | 5 |
| 22 | | | 20 | 59 | | | 29 | 97 | | 227 | 1 | 135 | | | 18 |
| 23 | | 188 | 31 | 60 | | 210 | 10 | 98 | | | 17 | 136 | | | 27 |
| 24 | | 189 | 15 | 61 | | | 28 | 99 | | | 30 | 137 | | 236 | 1 |
| 25 | | 190 | 6 | 62 | | 211 | 25 | 100 | | | 32 | 138 | | | 8 |
| 26 | | | 23 | 63 | | 212 | 2 | 101 | | | 33 | 139 | | | 13 |
| 27 | | 191 | 15 | 64 | | | 19 | 102 | | 228 | 1 | 140 | | | 21 |
| 28 | | | 34 | 65 | | | 27 | 103 | | | 10 | 141 | | 237 | 2 |
| 29 | (أ) | 192 | 10 | 66 | | 213 | 29 | 104 | | | 14 | 142 | | | 19 |
| | (ب) | | 22 | 67 | | | 34 | 105 | | | 18 | 143 | | 238 | 2 |
| | (ت) | | 26 | 68 | | 214 | 19 | 106 | (أ) | | 30 | 144 | | | 20 |
| 30 | | 193 | 15 | 69 | | 215 | 4 | | (ب) | | 32 | 145 | (أ) | | 33 |
| 31 | | 194 | 27 | 70 | | | 20 | 107 | | | 34 | | (ب) | 239 | 8 |

| الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س |
| 32 | | 195 | 26 | 71 | | | 27 | 108 | | 229 | 6 | 146 | | | 29 |
| 33 | | 196 | 4 | 72 | | 216 | 17 | 109 | | | 10 | 147 | | 240 | 7 |
| 34 | | | 14 | 73 | | | 25 | 110 | | | 13 | 148 | | | 18 |
| 35 | | 197 | 17 | 74 | | | 32 | 111 | | | 20 | | | | |
| 36 | | | 33 | 75 | | 217 | 6 | 112 | | | 26 | | | | |

## الكتاب VIII

| الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | | الأمّ VII | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س | § | | ص | س |
| 1 | | 277 | 6 | 7 | | 284 | 26 | 12 | | 289 | 2 | 17 | | 299 | 6 |
| 2 | | 279 | 28 | 8 | | 285 | 16 | 13 | | 290 | 31 | 18 | | | 21 |
| 3 | | | 31 | 9 | | 286 | 6 | 14 | | 295 | 25 | 19 | | 300 | 20 |
| 4 | | 280 | 28 | 10 | | 287 | 11 | 15 | | 297 | 24 | 20 | | 301 | 28 |
| 5 | | 282 | 12 | 11 | | | 30 | 16 | | 298 | 22 | 21 | | 302 | 17 |
| 6 | | 283 | 7 | | | | | | | | | | | | |

## الكتاب IX

| | الأمّ VII | | ط. القاهرة | | | الأمّ IIV | | ط. القاهرة | | | الأمّ IIV | | ط. القاهرة | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| § | ص | س | ص | س | § | ص | س | ص | س | § | ص | س | ص | س |
| 1 | 303 | 7 | 1 | 3 | 18 | 316 | 2 | 56 | 6 | 35 | 326 | 27 | 98 | 6 |
| 2 | 305 | 11 | 13 | 2 | 19 | | 24 | 61 | 10 | 36 | | 31 | 99 | 6 |
| 3 | 306 | 7 | 17 | 2 | 20 | 317 | 15 | 63 | 1 | 37 | 327 | 30 | 103 | 2 |
| 4 | | 33 | 22 | 1 | 21 | 318 | 4 | 65 | 3 | 38 | 328 | 5 | | 10 |
| 5 | 307 | 23 | 23 | 6 | 22 | 319 | 2 | 68 | 5 | 39 | 329 | 5 | 107 | 5 |
| 6 | 310 | 4 | 34 | 7 | 23 | | 30 | 70 | 7 | 40 | 330 | 12 | 111 | 2 |
| 7 | | 35 | 37 | 6 | 24 | 320 | 28 | 75 | 4 | 41 | 331 | 15 | 115 | 2 |
| 8 | 311 | 14 | 39 | 1 | 25 | 321 | 5 | 76 | 10 | 42 | | 26 | 117 | 2 |
| 9 | | 24 | 40 | 6 | 26 | 322 | 5 | 79 | 3 | 43 | 332 | 8 | 121 | 2 |
| 10 | 312 | 6 | 42 | 5 | 27 | | 16 | 80 | 7 | 44 | | 16 | | 12 |
| 11 | | 19 | 43 | 8 | 28 | 323 | 9 | 83 | 4 | 45 | | 33 | 124 | 3 |
| 12 | 313 | 1 | 44 | 9 | 29 | 324 | 5 | 85 | 9 | 46 | 333 | 21 | 126 | 2 |
| 13 | | 11 | 45 | 5 | 30 | | 27 | 89 | 9 | 47 | 334 | 8 | | 10 |
| 14 | | 26 | 47 | 6 | 31 | 325 | 10 | 90 | 9 | 48 | | 25 | 129 | 5 |
| 15 | 314 | 11 | 49 | 3 | 32 | | 23 | 94 | 4 | 49 | 335 | 4 | 130 | 4 |
| 16 | 315 | 9 | 53 | 6 | 33 | | 28 | | 10 | 50 | | 10 | 131 | 3 |
| 17 | | 25 | 55 | 6 | 34 | 326 | 16 | 96 | 4 | | | | | |

# المصادر والمراجع وقائمة المختصرات

لا تضمّ المصادر اللاحقة سوى الأعمال التي ذُكرت في هذا الكتاب، دون أن تتسع القائمة لجميع مصادرنا. ولقد أحلنا، متى أمكن ذلك، على الفقرات لا على الصفحات. أمّا في إشارتنا إلى **المُوَطّأ** و**مُوَطّأ الشّيبانيّ**، و**المُدَوَّنة**، فإنّنا وجدنا من المناسب أن نكتفي بذكر الصفحة الأولى فقط من كامل المقطع الذي نحيل إليه.

**المصادر العربيّة:**


- ابن حزم (ت. 456)، **الإحكام في أصول الأحكام**، 8 أجزاء، القاهرة، 1345-1348.
- ابن حنبل (ت. 241)، **المسند**، 6 أجزاء، القاهرة، 1313.
- ابن حجر العسقلاني (ت. 852)، **الإصابة**، 4 أجزاء، القاهرة، 1328.

  ـــــ. **تهذيب التّهذيب**، 12 جزءاً، حيدر آباد، 1325-1327. (مذكور حسب عدد التراجم الموجودة في كلّ جزء).

  ـــــ. **توالي التأسيس**، بولاق، 1301.
- ابن خلدون (ت. 808)، **المُقَدّمة**، الجزء I من تاريخه، **العبر**، بولاق، 1284.
- ابن سعد (ت. 230)، كتاب **الطبقات الكبرى**، تحقيق: ساشو (sachau) وآخرون، 8 أجزاء، ليدن 1904-1907.
- ابن عبد البرّ (ت. 463)، **الاستذكار**، وهو «شرح لـ **مُوَطّأ مالك**».
- ابن قُتَيبَة (ت. 276)، كتاب **المعارف**. تحقيق: وستنفالد (Wüstenfeld)، غوتنغن، 1850.

  ـــــ. **تأويل مختلف الحديث**، القاهرة، 1326. (مذكور من خلال ابن قُتَيْبَة).
- ابن المُقَفّع (توفي نحو 140)، **رسالة في الصّحابة**، ضمن **رسائل البلغاء**، تحقيق محمّد كرد عليّ، القاهرة، 1913، ص120-131.
- ابن مَاجَه (ت. 273)، **السُّنن**. (مذكور من خلال أبوابه).
- ابن هشام (ت. 218)، **السّيرة**، تحقيق: وستنفالد (wüstenfeld)، مجلّدان، غوتنغن، 1858-1859.
- أبو حنيفة (ت. 150)، **الفِقه الأكبر**، انظر: الفِقه الأكبر.

ـــــــ. **مسند أبي حنيفة**، انظر: الخوارزمي.

- أبو داود (ت. 275)، **السُّنن**. (مذكور من خلال أبوابه).
- أبو نعيم (ت. 430)، **حلية الأولياء**، 10 أجزاء، القاهرة، 1932 - 1938.
- أبو يوسف (ت. 182)، **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى**، انظر: الشّافعيّ، الكتاب I.

ـــــــ. كتاب **الآثار**، مع تعليق لمحقق الكتاب الشيخ أبو الوفاء، القاهرة، 1355.

ـــــــ. كتاب **الخَراج**، بولاق، 1302.

ـــــــ. **الردّ على سِيَر الأوزاعي**، انظر: الشّافعيّ، **الكتاب IX**.

- آثار **أبي يوسف**، انظر: أبو يوسف، كتاب **الآثار**.
- آثار **الشّيبانيّ**، انظر: الشّيبانيّ، كتاب **الآثار**.
- **الاختلاف**، انظر: الشّافعيّ، كتاب **اختلاف الحديث**.
- الأشعريّ (ت. 324)، **مقالات الإسلاميّين**. **تحقيق**: ريتر (Ritter). قسمان. إستنبول ولايبزيغ، 1929-1930.
- **الأغاني**، أبو الفرج الأصبهاني (ت. 356)، كتاب **الأغاني**، 20 جزءاً، بولاق، 1285.
- البخاري (ت. 256)، **الجامع الصّحيح**. (مذكور من خلال أبوابه).
- البلاذري (ت. 279)، **كتاب أنساب الأشراف**، الجزء IX، تحقيق: أهلورد (Ahlwardt)، لايبزيغ، 1883.

ـــــــ. *Liber Expugnationis Regionum* (**فتوح البلدان**)، تحقيق: دي غُويَه، (De Goeje)، ليدن، 1866.

- البَيهقي (ت. 458): **السُّنن الكبرى**، 10 أجزاء، حيدر آباد، 1344-1355.
- التّبريزي (ت. 502)، انظر: **الحماسة**.
- التّرمذي (ت. 279)، **الجامع الصحيح**. (مذكور من خلال أبوابه).
- التهذيب، انظر: ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**.
- الجاحظ (ت. 255)، كتاب **البيان والتبيين**، جزءان، القاهرة، 1313.

ـــــــ. كتاب **الحيوان**، 7 أجزاء، القاهرة 1323-1325.

- **الحماسة**، أبو تمام (ت. 231) مع شرح للتبريزي (ت. 502)، 4 أجزاء، بولاق، 1296.
- **الخَراج**، انظر: أبو يوسف، كتاب **الخراج**.
- الخطيب البغدادي (ت. 463)، **تاريخ بغداد**، 14 جزءاً، القاهرة، 1931. (مذكور حسب عدد تراجمه).
- الخوارزمي (ت. 665)، **جامع مسند الإمام الأعظم**، وهو مجموع يحوي 15 رواية لمسند أبي حنيفة، جزءان، حيدر آباد، 1332.
- الخيّاط (كتب مصنّفه قبل 300)، كتاب **الانتصار**، **تحقيق**: نيبرج (Nyberg)، القاهرة، 1925.
- الدارقطني (ت. 385)، **السُّنن**، دلهي، 1310.

- الدّارمي (ت. 255)، **المسند الجامع**، أو **السُّنن**. (مذكور من خلال أبوابه).
- الذهبيّ (ت. 748)، **تذكرة الحفّاظ**، 4 أجزاء، حيدر آباد، 1333-1334.
- **الرّسالة**، انظر: الشّافعيّ، **الرّسالة**.
- السّرخسي (ت. 483)، **المبسوط**، 30 جزءاً، القاهرة، 1324-1331. (مذكور من خلال السّرخسي).

———. شرح سيرة الشّيبانيّ، انظر: الشّيبانيّ، كتاب **السّير الكبير**.
- **السّير**، انظر: الشّيبانيّ، كتاب **السّير الكبير**.
- الشّافعيّ (ت. 204)، كتاب **اختلاف الحديث**، على حاشية كتابه **الأمّ**، ج VII، **(الاختلاف)**.

———. **الرّسالة**، بولاق، 1321، **والرّسالة**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1940.

———. الكتاب I = كتاب **اختلاف العراقيّين**، حيث يردّ الشّافعيّ على أقوال أبي يوسف مقارناً بين مواقف أبي حنيفة ومواقف ابن أبي ليلى، في الشّافعيّ كتاب **الأمّ**، الجزء VII، ص87-150 **(الكتاب I)**، صدرت نسخة مستقلة لآثار أبي يوسف، **اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى**، القاهرة، 1357 (ط. القاهرة)، مع تعليق للمحقق الشيخ أبي الوفاء، (هامش طبعة القاهرة).

———. الكتاب II = **اختلاف عليّ وعبد اللّه بن مسعود**، في الشّافعيّ، كتاب **الأمّ**، الجزء VII، ص151- 77 (الكتاب II).

———. الكتاب III = كتاب **اختلاف مالك والشّافعيّ**، المصدر السابق، ص177-249، (الكتاب III).

———. الكتاب IV = كتاب **جِماع العلم**، المصدر السابق، ص250-262، (الكتاب IV).

———. الكتاب V = **بيان فرائض اللّه**، المصدر السابق، ص262-265، (الكتاب V).

———. الكتاب VI = كتاب **صفة نهي رسول اللّه**، المصدر السابق، ص265-267، (الكتاب VI).

———. الكتاب VII = كتاب **إبطال الاستحسان**، المصدر السابق، ص267-277، (الكتاب IVI).

———. الكتاب VIII = كتاب **الردّ على محمد بن الحسن**، حيث يردّ الشّافعيّ على مصنّف للشّيبانيّ، لعلّه جزء من كتاب الشّيبانيّ الموسوم بكتاب **الحُجج**، المصدر السابق، ص277-303، (الكتاب IIVI).

———. الكتاب IX = كتاب **سِير الأوزاعي**، حيث يردّ الشّافعيّ على عمل لأبي يوسف، يحتج فيه لآراء أبي حنيفة ضدّ آراء الأوزاعي، المصدر السابق، ص303-336، (الكتاب IX)، وقد ظهرت نسخة مستقلة لمصنّف أبي يوسف، **الردّ على سِير الأوزاعي**، القاهرة، د.ت، (طبعة القاهرة). مع تعليق المحقق الشيخ أبي الوفاء، (هامش ط. القاهرة).

______. كتاب **الأُمّ**، 7 أجزاء، بولاق، 1321 - 1325 (**الأُمّ**).

- الشّيبانيّ (ت. 189)، كتاب **الآثار**، لاهور، 1329 (**آثار الشّيبانيّ**).

______. كتاب **الحُجج** (?)، انظر: الشّافعيّ، الكتاب VIII.

______. **الجامع الصغير**، على حاشية كتاب أبي يوسف، كتاب **الخَراج**.

______. كتاب **المخارج في الحيل**، تحقيق: شاخت (Schacht)، لايبزيغ، 1930.

______. **المُوَطّأ**، روايته لـ **موطّأ مالك**، لاكنو 1297 و1306 (**مُوَطّأ الشّيبانيّ**)، مع شرح لعبد الحيّ اللّكنوي (ت. 1304) (**هامش مُوَطّأ الشّيبانيّ**).

______. كتاب **السِّير الكبير**، مع شرح السّرخسي (ت. 483)، 4 أجزاء، حيدر آباد، 1335-1336 (السّير).

- الطبري (ت. 310)، تاريخه، تحقيق: دى ڤويه (De Goeje) وآخرين، 13 جزءاً، ليدن، 1879-1898.

______. **اختلاف الفقهاء**: قطعة القاهرة منه، تحقيق: كارن (Kern)، القاهرة، 1902. (مذكور على النحو التالي:) الطبري، تحقيق: كارن (Kern)؛ قطعة إستنبول منه، تحقيق: شاخت (schacht) *Das konstantinopher Fragment*، ليدن، 1933. مذكور من خلال الطبري أو الطبري، تحقيق: شاخت (Schacht).

- الطّحاوي (ت. 321)، **شرح معاني الآثار**، جزءان، لاكنو، 1301-1302.

- **الفِقه الأكبر**، وهو يضمّ آراء أبي حنيفة، وحاشيته منسوبة خطأً إلى الماتريدي (ت. 333)، حيدر آباد، 1321.

- **الفهرست**: ابن النديم (كتب سنة 377)، كتاب **الفهرست**، تحقيق: فلوجْل، (Flügel). لايبزيغ، 1871.

- **القرآن**، تمّ اعتماد النّسخة المصريّة الرّسمية (في أرقام السّور وآياتها).

- الكندي (ت. 350)، *(The Governors and Judges of Egypt)* نشرة غيست (Guest)، ليدن ولندن، 1912. (سلسلة جيب (Gibb) التذكارية XIX).

- مالك (ت. 179)، **المُوَطّأ**، رواية يحيى بن يحيى (ت. 234) مع شرح الزرقاني (ت. 1122)، 4 أجزاء، القاهرة، 1310. (**المُوَطّأ**).

______. **المُوَطّأ**، رواية الشّيبانيّ، انظر: الشّيبانيّ، **المُوَطّأ [مُوَطّأ الشّيبانيّ]**.

- المتحف البريطاني (MS.Or.5954)، (وقد استعمل على الأغلب في الاستشهادات التي يقدّمها الزرقاني).

- **مجموع الفِقه**. نُسب خطأً إلى زيد بن عليّ (ت. 122): *Corpus Iuris'di Zaid ibn'Ali* تحقيق: غريفينّي (Griffini)، ميلان، 1919.

- **المُدَوَّنة**: **المُدَوَّنة الكبرى**، رواية سُحْنُون (ت. 240)، وهي مجموعة آراء وأحاديث مالك بن أَنَس، وابن القاسم (ت. 191) وابن وهب (ت. 197) وغيرهم، 16 جزءاً، القاهرة، 1323-1324.

- المزني (ت. 264)، **المختصر**، وهو كتاب على حاشية كتاب الشّافعيّ، **الأمّ**، الأجزاء I-V.
- المسعودي (ت. 345)، **مروج الذهب**، تحقيق: باربيه دي ماينار وبافيه دي كورتاي (Barbier de Meynard, Pavet de Courteille)، 9 أجزاء، باريس، 1861-1877.
- مسلم (ت. 261)، **صحيحه**. (مذكور من خلال أبوابه).
- المقريزي (ت. 845)، **الخطط**، جزءان، بولاق، 1270.
- النّسائي (ت. 303)، **السُّنن**. (مذكور من خلال أبوابه).
- النوبختي (ألّف كتابه قبل 300)، كتاب **فرق الشّيعة**، تحقيق: ريتر (Ritter)، إستنبول ولايبزيغ، 1931.
- هامش طبعة القاهرة، انظر: الشّافعيّ، الكتابان I و IX.
- **هامش مُوَطّأ الشّيبانيّ**، انظر: الشّيبانيّ، **المُوَطّأ**.
- الواقدي (ت. 207)، كتاب **المغازي**، ترجمه فلهاوزن (Wellhausen)، *Muhammed in Medina*، برلين، 1882.
- ياقوت (ت. 626)، *Dictionary of Learned Men*، تحقيق: مارجليوت (Margoliouth)، الطبعة الثانية، 7 أجزاء، لندن، 1923-1931. (سلسلة جيب (Gibb) التذكاريّة VI، 1-7). (الإرشاد).
- الزرقاني (ت. 1122) **شرحه لمُوَطّأ مالك**، 4 أجزاء، القاهرة، 1310 .

## المراجع الأعجمية:

- Aghnides, N. P., *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law*, 1916.
- Becker, G.H., *Islamstudien*, vol. i, 1924.
- Bell, R., *The Qur'an Translated*, 2 vols., 1937-9.
- Bergsträsser-Schacht: *G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts*, be-arbeitet und herausgegeben von J. Schacht, 1935.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband I-III*, 1937-42.
- Caetani, L., *Annali dell' Islam*, 10 vols, in II parts, 1905-26.
  ——. *Chronographia Islamica*, 5 parts, [1912-18].
- E.I. = *Encyclopaedia of Islam*, 4 vols, and *Supplement*, 1913 ff.
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, 2 vols., 1889-90, (*Muh.St.*).
  ——. *The Principles of Law in Islam*, in *The Historians History of the World*, vol. viii, 1904, pp.294-304.
  ——. *Die Richtungen der Islamischen Karanauslegung*, 1920.
  ——. *Die Zâhiriten*, 1884.
- Graf, L. I., *Al-Shafi'i's Verhandeling over de 'Wortelen' van den Fikh*, 1934.
- Guidi-Santillana: *Sommario del Diritto Malechita di Halal ibn Ishaq*, translated by I. Guidi and D. Santillana, 2 vols., 1919.
- *Islam = Der Islam.*
- *J.A. = Journal Asiatique.*
- *J.A.O.S. = Journal of the American Oriental Society.*
- Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, 1937.

- *J.R.A.S.* = *Journal of the Royal Asiatique Society.*
- Lammens, H., *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, 1928.
  ——. *Le Berceau de l'Islam*, 1914.
  ——. *Études sur le siècle des Omayyades*, 1930.
  ——. *Fātima et les filles de Mahomet*, 1912.
  ——. *Islam, Beliefs and Institutions*, translated by Sir E.Denison Ross, 1929.
  ——. *La Cité arabe de Tāif à la veille de l'hégire*, 1922.
  ——. *Le Califat de Yazia Ier*, 1921.
- Marçais, W., *Le Taqrib de en-Nawawi*, in *J.A.*, 9th series, vols. xvi-xviii, 1900-1.
- Margoliouth, D.S., *The Early Development of Mohammedanism*, 1914.
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922.
- Mélanges Dussaud: *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, vol, ii, 1939, pp.819-28: Gaudefroy-Demombynes, *Sur les origines de la justice musulmane.*
- Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Gracca* (Patr.Gr).
- M.S.O.S. = *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Zweile Abteilung.*
- *Nachr.Ges.Wiss.Gött.* = *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften... zu Göttingen.*
- *O.L.Z.* = *Orientalistische Literaturzeitung.*
- Procksch, O., *Uber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, 1899.
- Querry, A., *Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites*, 2 vols., 1871-2.
- *R.S.O.* = *Rivista degli Studi Orientali.*
- de Sacy, A. I. Silvestre, *Traité des monnaies musulmanes, traduit de l'Arabe de Makrizi*, 1797.
- Santillana, D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*, 2 vols., 1926-38.
- *Sitzungsber. Wien* = *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissen-schaften in Wien, Phil.-hist. Classe.*
- Smith, W. Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, new ed. by S.A. Cook, 1903.
- Snouck Hurgronje, C., *Mohammedanism*, 1916.
  ——. *Verspreide Geschriften (Gesammelte Schriften)*, 6 vols., 1923-7 *(Verspr. Geschr.)*.
- Tyan, E., *Le Notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, 1945.
  ——. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2 vols., 1938-43.
- Wellhausen, J., *Das Arabische Reich und sein Sturz*, 1902.
- Wensinck, A.J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, 1927.
  ——. *The Muslim Greed*, 1932.
- *Z.D.M.G.* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

# فهرس المصطلحات

# فهرس المسائل الفقهيّة

**عقود وفرائض أخرى:**



**أحكام الأسرة**



**الإرث والوصايا:**



**أحكام الحدود:**

**ما جرى به العمل في القضاء والبينة:**



**أحكام الجهاد واعتناق الإسلام:**

**الإدارة:**

# فهرس عام

# المحتويات



## القسم الأول
## تطوّر أُصول الفِقه

## القسم الثاني
## نشوء أحاديث الأحكام

## القسم الثالث
## نقل أُصول الفِقه

## القسم الرابع
## تطوّر الاجتهاد اصطلاحياً



